

دو گروہ ہو گئے، پہلے گروہ نے یہ جواب دیا کہ تعریف میں ایک قید کا اضافہ کر دینا چاہیے جو حکم وضع کو بھی شامل ہو جائے چنانچہ انہوں نے کہا تعریف ایسی ہونی چاہیے خطاب اللہ تعالیٰ المستعمل بالافعال المتکلفین بالاقتضاء اور التخییر اور الوضع،

واجاب الخ :- یہاں سے دوسرے گروہ کا جواب ذکر کرتے ہیں، دوسرے گروہ نے دو جواب دیئے۔ پہلا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ خطاب وضع حکم ہے، ہم اس کو حکم نہیں کہتے، اگر کوئی اسے حکم کہتا ہے تو ہمارا اس سے کوئی نزاع نہیں، اسی پر لازم ہے کہ تعریف میں تبدیلی کرے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ہم تسلیم کر لیں کہ حکم وضعی بھی حکم ہے تو پھر ہم کہتے ہیں کہ حکم وضعی تعریف سے خارج نہیں ہے اور کسی قید کی بھی ضرورت نہیں، کیونکہ اقتضاء اور تخییر میں تعیم ہے خواہ وہ صریح ہو یا ضمنی ہو۔ حکم وضعی میں اگر چہ اقتضاء صریح نہیں ہوتا لیکن ضمنی ہوتا ہے وہ اس طرح کہ دلوک شمس کی سمیت کا معنی ہے دلوک کے وقت نماز ظہر واجب ہے۔ اور طہارت کی شرطیت کا معنی ہے طہارت نماز میں واجب ہے یا طہارت کے بغیر نماز حرام ہے۔ اور نجاست کی مانعیت کا معنی ہے نجاست کے ساتھ نماز حرام ہے اور نماز کے لیے نجاست زائل کرنا واجب ہے۔ اسی طرح تمام اسباب، شرائط اور موانع میں یہی حال ہے۔ دیکھیں یہاں ضمناً وجوب یا حرمت وغیرہ مفہوم ہو رہے ہیں اور وجوب و حرمت اقتضاء کی اقسام ہیں۔ پس حکم وضعی میں ضمناً اقتضاء پایا جاتا ہے۔

وذهب الخ :- ایک فائدہ بیان کرتے ہیں کہ مصنف کی رائے یہ ہے کہ او الوضع کی قید کا اضافہ کرنا چاہیے اس لیے کہ خطاب کی دو قسمیں ہیں خطاب تکلفی جو کہ اقتضاء یا تخییر کے ساتھ ہوتا ہے، اور خطاب وضعی جو کہ سمیت وغیرہ کے ساتھ ہوتا ہے، اور خطاب وضعی کو خطاب تکلفی میں داخل کرنے کی کوئی وجہ نہیں اس لیے کہ یہ دونوں الگ الگ مفہوم ہیں۔ بعض صورتوں میں اگر یہ دونوں ایک دوسرے کو لازم ہو جائیں تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ دونوں ایک ہی چیز ہیں، مثلاً دلوک شمس اور وجوب صلوٰۃ ظہر کے درمیان لزوم ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ دلوک شمس اور صلوٰۃ ظہر کا وجوب شئی واحد ہیں۔

وانت خبير الخ :- مصنف پر رد کرتے ہیں کہ یہ کہنا کہ او الوضع کی قید لگانا ضروری ہے، غلط ہے۔ اس کی کوئی توجیہ نہیں کی جاسکتی، یہ غلط ہے دو وجوہوں سے، پہلی وجہ یہ ہے کہ اشاعرہ تو یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ خطاب وضعی حکم ہے۔ وہ تو کہتے ہیں صرف خطاب تکلفی حکم ہے لہذا ان پر کیسے واجب ہے کہ وہ خطاب وضعی کو داخل کرنے کے لیے او الوضع کی قید لگائیں بلکہ یہ کیسے صحیح ہے؟ دوسری وجہ یہ ہے کہ اشاعرہ دوسری بات یہ کرتے ہیں کہ خطاب وضعی تعریف سے خارج ہی نہیں، یہ اقتضاء اور تخییر کے تحت داخل ہے کیونکہ اقتضاء اور تخییر میں تعیم ہے یہ خطاب وضعی کو بھی شامل ہے، لہذا او الوضع کی قید کی کوئی ضرورت نہیں۔

سوال ہوا کہ خطاب تکلفی اور خطاب وضعی کے مفہوموں میں تغائر ہے لہذا خطاب وضعی کو خطاب تکلفی کے تحت داخل کرنا کیسے صحیح ہوگا؟ فای ضرر الخ سے اس کا جواب دیا کہ مفہوم کا تغائر مضرت نہیں، اور یہ اس بات سے مانع نہیں کہ خطاب وضعی کو خطاب تکلفی میں داخل کیا جائے کیونکہ خطاب تکلفی عام ہے اور خطاب وضعی خاص ہے، عام اور خاص کے مفہوم میں بھی تغائر ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود خاص کو عام کے تحت داخل کر دیا جاتا ہے لہذا خطاب وضعی کو خطاب تکلفی میں داخل کیا جاسکتا ہے، باوجود اس کے کہ ان کے مفہوموں میں تغائر ہے۔

پہلی وجہ کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ مصنف نے جو یہ کہا او الوضع کی قید ضروری ہے یہ ان اشاعرہ کے مذہب کے مطابق کہا جو کہتے ہیں خطاب وضعی بھی حکم ہے۔ اور دوسری وجہ کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ مفہوم کا تغائر اس بات سے مانع نہیں کہ ایک کو دوسرے میں داخل نہ کیا جائے لیکن مصنف کا مقصد یہ ہے کہ بہتر یہ ہے کہ او الوضع کی قید کو صراحتاً ذکر کیا جائے۔

علی ان الخ :- ایک فائدہ بیان کرتے ہیں کہ مصنف نے خطاب وضعی کا مفہوم اس طرح بیان کیا تعلق شئی بشئی آخر۔ اس میں تسامح ہے، مصنف کی مراد یہ ہے کہ خطاب وضعی کا مفہوم ہے الخطاب بعلق شئی بشئی آخر کیونکہ سبب او شرط ادا مانغا۔ اس کا معنی یہ ہے کہ خطاب وضعی کہتے ہیں ایک شئی کا دوسری شئی کے ساتھ اس کے سبب ہونے، یا شرط ہونے یا مانع ہونے کے تعلق کے ساتھ خطاب۔ تو مصنف نے خطاب کا لفظ ترک کر دیا، یہ تسامح ہے۔

**التلویح:** قوله وبعضهم عرف ذکر في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله الخ اشارة الى الحكم الشرعي المعمود صرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله فتوهم بعضهم ان هذا تعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض ولا خلاف لاحد من الاشاعرة في ان هذا تعريف للحكم الشرعي قال المصنف اذا كان هذا تعريفاً للحكم المطلق فمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع ليكون قيداً مفيداً مخرباً لجواب الايمان ونحوه واذا كان تعريفاً للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الحد اعم من المحدود ليتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله حينئذ لعدم توقفه على الشرع

**ترجمہ:** مصنف کا قول وبعضهم قد عرف، بعض مختصر کتابوں میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ احکم خطاب اللہ الخ اشارہ ہے حکم شرعی کی طرف جو معبود ہے اور بہت سی کتب میں تصریح کی گئی ہے کہ حکم شرعی خطاب اللہ ہے، تو مصنف کو وہم ہوا کہ یہ تعریف بعض کے ہاں حکم کی ہے اور بعض کے نزدیک حکم شرعی کی ہے، حالانکہ کوئی اختلاف نہیں اشاعرہ میں سے کسی کا کہ یہ تعریف حکم شرعی کی ہے، مصنف نے کہا جب یہ تعریف مطلق حکم کی ہو تو شرعی کا معنی ہے جو شرع پر موقوف ہوتا کہ یہ قید مفید ہو اور وجوب ایمان وغیرہ کو نکالنے والی ہو اور جب یہ تعریف حکم شرعی کی ہو تو شرعی کا معنی وہ ہے جس کے ساتھ خطاب وارد ہونے کہ وہ جو شرع پر موقوف ہو اور نہ تعریف معرف سے عام ہوگی بوجہ اس کے وجوب ایمان کی مثل کو شامل ہونے کے، حالانکہ محدود اس کو شامل نہیں اس وقت بوجہ اسکے شرع پر موقوف نہ ہونے کے،

**تشریح:** ذکر فی الخ :- مصنف پر اعتراض ذکر کرتے ہیں کہ بعض مختصرات (مثلاً مختصر ابن حاجب) میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ خطاب اللہ الخ حکم شرعی کی تعریف ہے، اور بہت سی کتابوں میں یہ تصریح کی گئی ہے حکم شرعی خطاب اللہ الخ ہے۔ تو مصنف نے جب یہ دیکھا تو اس کو وہم ہوا کہ شاید خطاب اللہ الخ بعض اشاعرہ کے ہاں مطلق حکم کی تعریف ہے اور بعض اشاعرہ کے نزدیک حکم شرعی کی تعریف ہے۔ حالانکہ یہ وہم غلط ہے، تمام اشاعرہ اس بات پر متفق ہیں کہ خطاب اللہ الخ حکم شرعی کی تعریف ہے۔

قال المصنف الخ :- متن کی وضاحت کرتے ہیں کہ اگر خطاب اللہ الخ مطلق حکم کی تعریف ہو تو شرعی کا معنی ما يتوقف على الشرع ہوگا، اس کا معنی ماورد به الشرع (جس کے بارے میں شرعی نص وارد ہو) نہ ہوگا، اس لیے کہ الشرعیہ کی قید وجوب ایمان وجوب تصدیق نبی کو خارج کرنے کے لیے ہے اور یہ قید وجوب ایمان وغیرہ کے لیے مخرج تب بن سکتی ہے جب الشرعی کا معنی ما يتوقف على الشرع ہو۔ کیونکہ وجوب ایمان وغیرہ ما يتوقف على الشرع نہیں۔ اگر الشرعی کا معنی ماورد به الشرع ہو تو وجوب ایمان وغیرہ اس لیے خارج نہ ہونگے کہ وجوب ایمان وغیرہ بھی ماورد به الشرع ہیں۔

اور اگر خطاب اللہ حکم شرعی کی تعریف ہو تو پھر الشرعی کا معنی ماورد به الشرع ہوگا ما يتوقف على الشرع نہ ہوگا۔ کیونکہ حد کا محدود کے مساوی ہونا ضروری ہوتا ہے اگر الشرعی کا معنی ما يتوقف على الشرع کریں تو حد یعنی خطاب اللہ الخ عام ہوگی، اور محدود یعنی حکم شرعی خاص ہوگا

وہ اس طرح کہ محدود یعنی حکم شرعی وجوب ایمان وغیرہ کو شامل نہ ہوگا کیونکہ وجوب ایمان مایوقف علی الشرع نہیں ہے۔ جبکہ حد یعنی خطاب اللہ الخ وجوب ایمان کو شامل ہوگی کیونکہ خطاب اللہ ماورد بہ الشرع کے تحت داخل ہے۔ اور وجوب ایمان وغیرہ بھی ماورد بہ الشرع کے تحت داخل ہیں۔

**التلویح:** قوله فالحکم علی هذا ای علی تقدیر ان یكون خطابُ الله الخ تعریفٌ للحکم الشرعی اسنادُ امر الی آخر لا خطابُ الله تعالی المتعلق بفعلِ المکلف والالکان ذکرُ الشرعیة مکرراً لما سبق من ان الشرعی علی هذا التقدير ماورد به خطابُ الشرع لا مایوقف علی الشرع فان قيل فیدخل فی الاحکام الشرعیة مثل وجوب الایمان مع انه ليس من الفقه قلنا یخرجُ بقید العمليّة قوله والفقهاء یرید ان الحکم فی اصطلاح الفقهاء حقيقة فی ما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو المجاز اللغوی حیث أطلق المصداق اعنی الحکم علی المفعول اعنی المحکوم به

**ترجمہ:** مصنف کا قول والحکم علی هذا یعنی اس تقدیر پر کہ خطاب اللہ الخ حکم شرعی کی تعریف ہو (حکم اس بناء پر) ایک امر کا دوسرے امر کی طرف اسناد ہوگا نہ کہ خطاب اللہ جو متعلق ہو مکلف کے فعل کے ساتھ ورنہ شرعیہ کا ذکر مکرر ہوگا اس وجہ سے جو گزری کہ شرعی اس تقدیر پر وہ ہے جس کے ساتھ خطاب وارد ہونہ کہ وہ جو شرع پر موقوف ہو پس اگر کہا جائے کہ پس داخل ہو جائیگی احکام شرعیہ میں وجوب ایمان کی مثل حالانکہ وہ فقہ میں سے نہیں، تو ہم کہیں گے کہ وہ نکل جائے گی عملیہ کی قید سے۔ مصنف کا قول والفقهاء، مصنف ارادہ کرتے ہیں اس بات کا کہ حکم فقہاء کی اصطلاح میں حقیقت ہے اس چیز میں جو خطاب سے ثابت ہو یعنی وجوب حرمت وغیرہ اور یہ مجاز لغوی ہے اس طور پر کہ مصدر یعنی حکم کا اطلاق کیا گیا مفعول یعنی محکوم بہ پر،

**تشریح:** ای علی تقدیر الخ: - متن کی وضاحت کرتے ہیں، اگر خطاب اللہ الخ حکم شرعی کی تعریف ہو تو مطلق حکم کا معنی اسناد امر الی آخر ہوگا، اس وقت مطلق حکم کا معنی خطاب اللہ الخ نہ ہوگا، اس لیے کہ اگر حکم شرعی کا معنی بھی خطاب اللہ الخ ہو اور مطلق حکم کا معنی بھی یہی ہو تو فقہ کی تعریف میں الشرعیہ کی قید مکرر ہوگی۔

لما سبق الخ: - یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اگر مطلق حکم کا معنی بھی خطاب اللہ ہو تو الشرعیہ کا ذکر مکرر ہوگا، حاصل یہ ہے کہ یہ بات گزر چکی ہے کہ اگر خطاب اللہ الخ حکم شرعی کی تعریف ہو تو اس وقت الشرعی کا معنی ماورد بہ الشرع ہے، مایوقف علی الشرع نہیں۔ اور خطاب اللہ بھی ماورد بہ الشرع ہے لہذا اگر مطلق حکم کا معنی خطاب اللہ ہو تو الشرعیہ کا ذکر مکرر ہوگا۔

فان قيل الخ: - ایک سوال نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں سوال یہ ہے کہ جب اس تقدیر پر (کہ خطاب اللہ حکم شرعی کی تعریف ہو) شرعی کا معنی ماورد بہ الشرع ہے تو وجوب ایمان احکام شرعیہ میں داخل ہو جائیں گے۔ کیونکہ وجوب ایمان بھی ماورد بہ الشرع ہیں، حالانکہ وجوب ایمان فقہ میں داخل نہیں تو فقہ کی تعریف مانع نہ رہے گی؟ اس کا جواب دیا کہ اس صورت میں وجوب ایمان وغیرہ العملیہ کی قید کی وجہ سے فقہ سے خارج ہو جائیں گے،

یرید الخ: - متن کی وضاحت کرتے ہیں کہ حکم کا اطلاق ماثبت بالخطاب (جو خطاب سے ثابت ہو) پر ہوتا ہے جیسے وجوب حرمت وغیرہ۔ اب فقہاء کی اصطلاح میں حکم کا اطلاق ماثبت بالخطاب پر ہیقتہ ہوتا ہے جبکہ لغت کے اعتبار سے یہ اطلاق مجاز ہے۔ کیونکہ حکم لغت میں تو معنی مصدری ہے لیکن ماثبت بالخطاب یعنی وجوب حرمت معنی مفعولیت ہے یعنی یہ محکوم بہ ہے، تو مصدر بول کر مفعول مراد

لیا گیا ہے جیسے خلق بمعنی مخلوق، ظاہر ہے مصدر بول کر مفعول مراد لینا مجاز ہوتا ہے۔

**التوضیح:** یُدرِّدُ علیہ ای علی تعریفِ الحکم وهو خطابُ اللہ الخ ان الحکم المصطلح مائتٌ بالخطاب لا هو ای لا الخطاب فلا یكون ما ذکر تعریفاً للحکم المصطلح بین الفقهاء وهو المقصودُ بالتعریفِ ههنا وایضاً یُخرجُ عنه ما یَتعلَّقُ بالصبي كجوازِ بیعه وصحةِ اسلامه وصلوته وكونها مندوبةً ونحو ذالک فانه متعلِّقٌ بافعالِ المكلفین مع انه حکمٌ فان قيل هو حکمٌ باعتبارِ تعلُّقه بفعلٍ ولَّیه قلنا هذا فی الاسلام والصلاة لا یصحُّ واما فی غیرهما فان تعلقَ الحقِّ بماله او بدمته حکمٌ شرعی ثم اداء الولي حکمٌ آخر مترتبٌ علی الاول لاعینه وسيجئ فی بابِ الحکم الاحکامُ المتعلقة بافعاله فینبغي ان یقال بافعالِ العباد ویخرجُ منه مائتٌ بالقیاس اذا لا خطابٌ ههنا الا ان یقال اعلَمُ ان المصادِر قد تَقَعُ ظرفاً نحو آتیک طلوعُ الشمسِ ای وقتَ طلوعِها وقوله الا ان یقال من هذا الباب فانه استثناء مفرغٌ من قوله ویخرجُ منه مائتٌ بالقیاس ای فی جمیع الاوقات الا وقتَ قوله فی جوابِ الاشکالِ فیما یدرکُ بالقیاس ان الخطابَ وَرَدَ بهذا لانه ثبت بالقیاس فان القیاسَ مظهرٌ للحکم لامثباتِ له فاندفع الاشکالُ وایضاً یخرجُ نحو آمنوا وفاعتبروا ای من الحدِّ مع انهما حکمان فالمرادُ بالایمان ههنا التصدیقُ فوجوبُ التصدیقِ حکمٌ مع انه لیس من الافعالِ اذا المرادُ بالافعالِ المذكورِ افعالُ الجوارحِ ووجوبُ الاعتبارِ ای القیاسِ حکمٌ مع انه لیس من افعالِ الجوارحِ ویقعُ التکرارُ بین العملية و بین المتعلقة بافعالِ المكلفین لانه قال فی حدِّ الفقه العلمُ بالاحکام الشرعية العملية و فی الحکم خطابُ اللہ تعالی المتعلِّقُ بافعالِ المكلفین فیکونُ حدُّ الفقه العلمُ بخطاباتِ اللہ تعالی المتعلقة بافعالِ المكلفین الشرعية العملية فیقعُ التکرارُ الا ان یقال نعنی بالافعالِ ما یعمُّ فعلُ الجوارحِ وفعلُ القلبِ وبالعملية ما یختصُّ بالجوارحِ فاندفع بهذه العناية التکرارُ وخرجَ جوابُ الاشکالِ المتقدم وهو قوله یخرجُ نحو آمنوا وفاعتبروا لانه لما کان المرادُ من افعالِ المكلفین ما یعمُّ فعلُ الجوارحِ وفعلُ القلبِ لا یخرجُ نحو آمنوا وفاعتبروا من حدِّ الحکم لانهما من افعالِ القلبِ **ترجمہ:** اس پر یعنی حکم کی تعریف پر جو کہ خطاب اللہ الخ ہے، اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حکم اصطلاحی وہ ہے جو خطاب سے ثابت ہونہ کہ وہ یعنی خطاب، پس جو کچھ ذکر کیا گیا وہ اس حکم کی تعریف نہ ہوگی جو فقہاء کے درمیان <sup>مصطلح</sup> ہے حالانکہ وہی تعریف سے یہاں مقصود ہے، اور نیز خارج ہو گئے اس سے وہ جو متعلق ہونے کے فعل کیساتھ، جیسے اس کی بیع کا جائز ہونا اور اس کے اسلام کا صحیح ہونا اور اس کی نماز کا صحیح ہونا اور اس کا مندوب ہونا وغیرہ، اس لیے کہ یہ متعلق نہیں ہیں مکلفین کے افعال کیساتھ حالانکہ یہ حکم ہیں، پس اگر کہا جائے کہ وہ حکم ہے اس کے ولی کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے، تو ہم کہیں گے کہ یہ اسلام اور نماز میں صحیح نہیں، اور ہر حال ان کے غیر میں پس تحقیق حق کا اس کے مال یا اس کے ذمہ کے ساتھ متعلق ہونا ایک حکم شرعی ہے پھر ولی کا اداء کرنا دوسرا حکم ہے جو اول پر مرتب ہوتا ہے نہ کہ اس کا عین، اور عنقریب آئے گی یہ بات ان احکام کے باب میں جو بچے کے فعل کے ساتھ متعلق ہیں، پس مناسب ہے کہ کہا جائے بافعال العباد، اور خارج ہو جائیگا اس سے وہ حکم جو قیاس سے ثابت ہو اس لیے کہ کوئی خطاب نہیں ہوتا یہاں، مگر یہ کہا جائے، جان تو کہ مصادر کبھی ظرف واقع ہوتے ہیں جیسے آتیک طلوع الشمس یعنی وقت طلوع الشمس پس مصنف کا قول ان یقال اسی باب سے ہے، اس لیے کہ یہ استثناء مفرغ ہے مصنف کے قول و یخرجُ منه مائتٌ بالقیاس سے، یعنی تمام اوقات میں مگر اس کے قول کے وقت اس اشکال کے

جواب میں جو وارد ہوتا ہے اس چیز میں جو قیاس سے معلوم ہو، یہ بات کہ خطاب اس کے ساتھ وارد ہے نہ یہ کہ یہ قیاس سے ثابت ہے، اس لیے کہ قیاس مظہر ہے حکم کے لیے نہ کہ اس کو ثابت کرنے والا، پس اشکال ختم ہو گیا۔ اور نیز خارج ہو جائیگی آمنوا اور فاعل معتبر وا کی مثل اس سے یعنی تعریف سے، حالانکہ یہ دونوں حکم ہیں، پس ایمان سے مراد یہاں تصدیق ہے پس تصدیق کا وجوب حکم ہے حالانکہ یہ افعال میں سے نہیں اس لیے کہ افعال مذکور سے مراد افعال جوارح ہیں اور اعتبار یعنی قیاس کا وجوب حکم ہے حالانکہ یہ افعال جوارح میں سے نہیں۔ اور واقع ہے تکرار عملیہ کے درمیان اور متعلق بافعال مکلفین کے درمیان اس لیے کہ فقہ کی تعریف میں کہا العلم بالا احکام الشرعیۃ العملیۃ اور حکم میں کہا خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال مکلفین، پس فقہ کی تعریف ہوگی اللہ کے ان خطابات کا علم جو متعلق ہیں مکلفین کے افعال کے ساتھ جو شرعیہ ہیں عملیہ ہیں پس تکرار واقع ہے۔ مگر یہ کہ کہا جائے ہم افعال سے مراد لیتے ہیں وہ جو عام ہیں فعل جوارح اور فعل قلب کو عملیہ سے مراد لیتے ہیں وہ جو جوارح کے ساتھ مختص ہیں، پس اس مراد لینے سے تکرار ختم ہو جائیگا، اور نکل آئیگا پچھلے اشکال کا جواب، اور وہ اس کا قول یخرج نحو آمنوا فاعل معتبر وا ہے اس لیے کہ جب افعال مکلفین سے مراد وہ ہیں جو عام ہیں فعل جوارح اور فعل قلب کو تو خارج نہ ہوگی آمنوا اور فاعل معتبر وا کی مثل حکم کی تعریف سے، اس لیے کہ یہ دونوں افعال قلب میں سے ہیں،

**تشریح:** یسر د علیہ الخ: حکم کی تعریف جو خطاب اللہ کے ساتھ کی گئی، اس پر چند اعتراض ذکر کرتے ہیں، پہلا اعتراض یہ ہے کہ مقصود حکم اصطلاحی کی تعریف ہے جو فقہاء کے درمیان مروج ہے، اور وہ حکم ماثبت بالخطاب ہے نہ کہ خطاب اللہ الخ، لہذا خطاب اللہ جو تعریف ہے یہ اس حکم کی تعریف نہیں جو فقہاء کے درمیان مروج ہے حالانکہ مقصود تو اسی حکم کی تعریف کرنا ہے۔

وایضا الخ: اس تعریف (خطاب اللہ) پر دوسرا اعتراض ہے کہ اس تعریف سے وہ احکام خارج ہو جائیں گے جو بچے کے افعال کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں مثلاً بچے کی بیع کا جائز ہونا، اس کے اسلام کا صحیح ہونا، اور اس کی نماز کا صحیح و مندوب ہونا وغیرہ۔ کیونکہ اس تعریف میں مکلفین کا ذکر ہے جبکہ بچہ مکلف نہیں ہوتا، حالانکہ یہ سب چیزیں حکم ہیں۔

فان قیل الخ: بعض نے اس اعتراض کا ایک جواب دیا، مصنف اس کو نقل کر کے اس پر رد کرتے ہیں، پہلا جواب یہ دیا کہ بچے کے ان کاموں کا "حکم" ہونا اس اعتبار سے ہے کہ وہ اس کے ولی کے فعل کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اور ولی مکلف ہوتا ہے۔ اس پر رد کر دیا کہ یہ بات بچے کے اسلام لانے اور اس کی نماز پڑھنے کے متعلق صحیح نہیں۔ کیونکہ اس کے اسلام اور اس کی نماز میں تو ولی کا کوئی فعل نہیں ہوتا، ان دو کاموں کے علاوہ جو باقی معاملات ہیں مثلاً بچے کے ذمے ایک حق ہے جو خود بچے کے مال کے ساتھ متعلق ہے یا وہ حق خود بچے کے ذمے ہے تو اس میں دو باتیں الگ الگ ہیں، بچے کے مال یا اس کے ذمے کے ساتھ حق کا تعلق ہونا ایک حکم شرعی ہے اور ولی کا اس حق کو ادا کرنا اور حکم شرعی ہے، جو کہ پہلے کا عین نہیں ہے، خلاصہ یہ کہ بچے کے متعلق جو احکام ہوتے ہیں ان میں یا تو ولی کے فعل کا کوئی دخل نہیں ہوتا یا اگر ہوتا ہے تو پھر الگ حکم شرعی کی حیثیت سے ہوتا ہے نہ کہ بچے کے متعلق حکم شرعی سے، پس یہ کہنا صحیح نہیں کہ بچے کے متعلق معاملات "حکم" ہیں اس حیثیت سے کہ ان کا تعلق فعل ولی کے ساتھ ہوتا ہے۔

فینبغی الخ: اس "دوسرے" اعتراض کو ختم کرنے کے لیے مصنف کہتے ہیں کہ تعریف میں افعال مکلفین کے بجائے افعال العباد کہنا چاہیے تاکہ بچے کے متعلق احکام بھی تعریف میں داخل ہو جائیں۔

وبیصر الخ: تیسرا اعتراض ذکر کرتے ہیں کہ حکم کی اس تعریف خطاب اللہ الخ سے وہ احکام خارج ہو گئے جو قیاس سے معلوم ہوتے ہیں کیونکہ ان میں خطاب اللہ نہیں ہوتا حالانکہ قیاس سے معلوم ہونے والے بھی "احکام" ہوتے ہیں،



الان يقال الخ :- اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ جو احکام قیاس سے معلوم ہوتے ہیں وہ بھی خطاب اللہ سے ثابت ہوتے ہیں، وہ قیاس سے ثابت نہیں ہوتے، کیونکہ قیاس صرف حکم کو ظاہر کرتا ہے، ثابت نہیں کرتا۔  
اعلم الخ :- ان یقال کی تحقیق کی، کہ ان مصدر یہ ہے جس نے مابعد کو مصدر کی تاویل میں کر دیا پس ان یقال کا معنی قول ہے، اور مصدر کبھی ظرف اور وقت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جیسے آتیک طلوع الشمس کا معنی ہے آتیک وقت طلوع الشمس، ان یقال بھی اسی باب سے ہے، الان یقال کا معنی ہے الا وقت قولہ۔

فان استثناء الخ :- یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ الان یقال مستثنیٰ ہے، اس کا مستثنیٰ منہ کیا ہوگا؟ اس کا جواب دیا کہ یہ استثناء مفرغ ہے یعنی اس کا مستثنیٰ منہ مذکور نہیں ہے محذوف ہے جو کہ جمیع الاوقات ہے تقدیر عبارت اس طرح ہے ینخرج منه ما ثبت بالقیاس فی جمیع الاوقات الا وقت قولہ فی جواب الاشکال علی ما یدرک بالقیاس ان الخطاب ورد بہذا الا انہ ثبت بالقیاس - معنی ہے اس تعریف خطاب اللہ سے خارج ہو گیا وہ حکم جو قیاس کے ساتھ ثابت ہو تمام اوقات میں مگر اس کے یہ کہنے کے وقت اس اشکال کے جواب میں جو ما یدرک بالقیاس پر وارد ہوتا ہے (یہ کہنے کے وقت) کہ خطاب اللہ اس کے بارے میں وارد ہوا نہ یہ کہ وہ حکم قیاس سے ثابت ہوا۔  
وايضاً الخ :- چوتھا اعتراض ذکر کرتے ہیں کہ اس تعریف خطاب اللہ الخ سے آمنوا اور فاعتر واخرج ہو گئے اس لیے کہ اس تعریف میں افعال کا ذکر ہے اور افعال سے مراد افعال جوارح (اعضاء) ہیں جبکہ ایمان لانا اور قیاس کرنا افعال قلب میں سے ہیں حالانکہ ایمان لانا اور قیاس کرنا "حکم" ہیں۔

ویقع الخ :- پانچواں اعتراض ذکر کرتے ہیں کہ اس تعریف خطاب اللہ الخ کی وجہ سے فقہ کی تعریف میں تکرار لازم آئے گا وہ اس طرح کہ فقہ کی تعریف ہے العلم بالاحکام الشرعیۃ العملیۃ الخ، اور حکم کی تعریف ہے خطاب اللہ المحقق بالفعال الخ، تو اب فقہ کی تعریف اس طرح ہوگی العلم بخطابات اللہ تعالیٰ المتعلقة بافعال المكلفین الشرعیۃ العملیۃ - دیکھیں اس تعریف میں افعال کا بھی ذکر ہے اور عملیہ کا بھی، حالانکہ دونوں کا مطلب ایک ہے، پس یہ تکرار ہے۔

الان یقال الخ :- اس پانچویں اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ خطاب اللہ الخ میں جو افعال کا ذکر ہے اس سے مراد عام ہے جو افعال جوارح کو بھی شامل ہیں اور افعال قلب کو بھی، جبکہ عملیہ سے مراد فقط افعال جوارح ہیں، لہذا اب تکرار نہ ہوگا  
وخرج الخ :- ایک فائدہ بیان کیا کہ پچھلے جواب سے چوتھے اعتراض کا جواب بھی نکل آیا، کیونکہ جب افعال سے مراد عام ہیں جو افعال جوارح اور افعال قلب دونوں کو شامل ہیں تو اب آمنوا اور فاعتر واخرج حکم کی تعریف خطاب اللہ الخ سے خارج نہ ہونگے کیونکہ یہ دونوں افعال قلب میں سے ہیں۔

**التلویح:** یرد علیہ اشارۃ الی اعتراضات علی تعریف الحکم مع الجواب عن بعض الاول ان المقصود تعریف الحکم المصطلح بین الفقہاء وهو مائت بالخطاب کالوجوب والحرمة وغیرہما مما هو من صفات فعلی المکلف لانفس الخطاب الذی هو من صفات اللہ تعالیٰ وهذا مما أورد فی کتب الشافعیۃ وأجیب عنہ بوجوب الاول انه کما أريد بالحکم ما حکم بہ اريد بالخطاب ما حوط بہ للقرینۃ العقلیۃ علی ان الوجوب لیس نفس کلام اللہ تعالیٰ الثانی ان الحکم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه علی الوجوب والحرمة تسامح الثالث ان الحکم نفس خطاب اللہ تعالیٰ فلا یجاب هو نفس قوله إفعل لیس للفعل منه صفة حقیقة فان القول

ليس لِمُتَعَلِّقِهِ مِنْهُ صِفَةٌ لَتَعَلَّقَهُ بِالْمَعْدُومِ وَهُوَ إِذَا نُسِبَ إِلَى الْحَاكِمِ يَسْمَى اِيْجَاباً وَإِذَا نُسِبَ إِلَى مَافِيهِ الْحُكْمُ وَهُوَ الْفِعْلُ يَسْمَى وَجُوباً وَهُمَا مُتَحَدَانِ بِالذَّاتِ مُخْتَلِفَانِ بِالْعَتَبَارِ فَلِذَا لِكَ تَرَاهُمْ يَجْعَلُونَ أَقْسَامَ الْحُكْمِ الْوَجُوبَ وَالْحَرَمَةَ مَرَّةً وَالْاِيْجَابَ وَالتَّحْرِيْمَ اُخْرَى وَتَارَةً الْوَجُوبَ وَالتَّحْرِيْمَ كَمَا فِي اَصُوْلِ ابْنِ الْحَاكِمِ

**ترجمہ:** نف کا قول پر دعلیہ، اشارہ ہے ان اعتراضات کی طرف جو حکم کی تعریف پر ہوتے ہیں بعض کے جواب کیساتھ، پہلا اعتراض یہ ہے کہ مقصود اس حکم کی تعریف ہے جو فقہاء کے درمیان اصطلاحی ہے اور وہ چیز ہے جو خطاب کیساتھ ثابت ہو جیسے وجوب و حرمت اور ان کے علاوہ وہ چیزیں فعل مکلف کی صفات میں سے ہیں، نہ کہ نفس خطاب جو اللہ کی صفات میں سے ہے اور یہ ان اعتراضات میں سے ہے جو وارد کیے گئے ہیں کتب شافعیہ میں، اور اس کا جواب دیا گیا چند وجوہ سے، پہلی وجہ یہ ہے کہ جیسے حکم سے ارادہ کیا جاتا ہے اس چیز کا جس کے ساتھ حکم لگایا جائے اسی طرح ارادہ کیا جاتا ہے خطاب سے اس کا جس کے ساتھ خطاب کیا جائے اس بات پر قرینہ عقلیہ کی وجہ سے کہ وجوب اللہ کا نفس کلام نہیں ہے دوسری وجہ (جواب) یہ ہے کہ حکم وہ ایجاب و تحریم وغیرہ ہیں اور اس کا اطلاق وجوب و حرمت پر تسامع ہے، تیسری وجہ (جواب) یہ ہے کہ حکم اللہ کا نفس خطاب ہے پس ایجاب وہ قائل کا قول فعل ہے اور نہیں ہے فعل مکلف کے لیے اس (قول فعل) سے کوئی صفت ہتیہ اس لیے کہ قول فعل نہیں ہے اس (قول فعل) کے متعلق (فعل مکلف) کے لیے اس (قول فعل) سے کوئی صفت، بوجہ اس (قول فعل) کے معدوم (فعل مکلف) کے ساتھ متعلق ہونے کے، اور حکم جب منسوب ہو حاکم کی طرف، اس کا نام رکھا جاتا ہے ایجاب اور جب منسوب ہو اس چیز کی طرف جس میں حکم ہے جو کہ فعل ہے، اس کا نام رکھا جاتا ہے وجوب، اور یہ دونوں ایک ہیں ذات کے اعتبار سے مختلف ہیں اعتبار سے، پس اسی لیے تو دیکھے گا ان علماء کو کہ وہ کبھی حکم کی اقسام وجوب و حرمت کو بناتے ہیں اور کبھی ایجاب و تحریم کو بناتے ہیں اور کبھی وجوب و تحریم کو، جیسا کہ اصول ابن حاکم میں ہے

**تشریح:** اشارۃ الخ :- متن کی وضاحت کرتے ہیں کہ مصنف پر دعلیہ الخ سے حکم کی تعریف پر چند اعتراض کرتے ہیں، اور بعض کے جواب ذکر کرتے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ مقصود حکم اصطلاحی کی تعریف کرنا ہے اور حکم اصطلاحی ما ثبت بالخطاب یعنی وجوب و حرمت وغیرہ ہیں۔ اور وجوب و حرمت فعل مکلف کی صفت ہیں جبکہ خطاب اللہ الخ اللہ کی صفت ہے لہذا حکم کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کرنا صحیح نہیں، شارح کہتے ہیں یہ اعتراض کتب شافعیہ میں بھی نقل کیا گیا ہے، اس کے تین جواب ہیں الاول الخ سے پہلا جواب دیتے ہیں کہ جس طرح حکم سے مراد ما حکم بہ (جس کا حکم لگایا جائے) ہوتا ہے اسی طرح خطاب سے مراد ما خوطب بہ ہے (جس کے ذریعہ خطاب کیا جائے) اور ما خوطب بہ فعل مکلف کی صفت ہے جس طرح حکم فعل مکلف کی صفت ہے لہذا حکم کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کرنا درست ہے، باقی رہی یہ بات کہ اس پر کیا قرینہ ہے کہ خطاب سے مراد ما خوطب بہ ہے تو وہ قرینہ یہ ہے کہ خطاب اللہ کلام اللہ ہے اور خطاب سے مراد وجوب وغیرہ ہے، اور وجوب وغیرہ کلام اللہ نہیں ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ خطاب اللہ سے مراد ما خوطب بہ ہے کیونکہ ما خوطب بہ سے وجوب مراد لینا ٹھیک ہے۔

والثانی الخ :- یہاں سے دوسرا جواب ہے کہ جس طرح خطاب اللہ اللہ کی صفت ہے اسی طرح حکم بھی اللہ کی صفت ہے، لہذا حکم کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کرنا درست ہے۔ باقی حکم اللہ کی صفت اس طرح ہے کہ حکم کا اطلاق اصل میں ایجاب اور تحریم پر ہوتا ہے وجوب و حرمت پر حکم کا اطلاق تسامعاً ہوتا ہے، ایجاب اور تحریم اللہ کی صفت ہیں، معلوم ہوا حکم بھی اللہ کی صفت ہے، الثالث الخ :- یہاں سے تیسرا جواب ذکر کرتے ہیں کہ جس طرح خطاب اللہ اللہ کی صفت ہے حکم بھی اللہ کی صفت ہے،

لہذا حکم کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کرنا صحیح ہے۔ باقی حکم اللہ کی صفت اس طرح ہے کہ حکم عین خطاب اللہ ہے اور خطاب اللہ مثلاً ایجاب ہے اور ایجاب قول فعل (امر) ہے اور فعل کہنا مکلف کی صفت نہیں بلکہ اللہ کی صفت ہے لہذا حکم اللہ کی صفت ہے و لیس الخ :۔ یہاں سے اس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ قول فعل مکلف کی صفت نہیں، حاصل یہ ہے کہ قول فعل کا تعلق فعل مکلف کے ساتھ ہے اور قول فعل ازلی ہے اور ازل میں فعل مکلف معدوم تھا تو قول فعل فعل مکلف کی صفت کیسے ہو سکتا ہے (ولیس سے لے کر متعلقہ بالمعدوم تک عبارت کا ترجمہ بغور ملاحظہ فرمائیں)

وہو اذا الخ :۔ یہاں سے نسبت کے لحاظ سے قول فعل کی وضاحت کرتے ہیں، کہ قول فعل کی کبھی حاکم کی طرف نسبت ہوتی ہے اور کبھی مافیہ الحکم یعنی فعل مکلف کی طرف نسبت ہوتی ہے، جب قول فعل کی نسبت حاکم کی طرف ہو تو اس کو ایجاب کہتے ہیں اور جب اس کی نسبت فعل مکلف کی طرف ہو تو اس کو وجوب کہتے ہیں۔

وہما الخ :۔ یہاں سے ایجاب اور وجوب کے درمیان فرق ذکر کرتے ہیں کہ ان دونوں میں ذات کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں، اعتباری فرق ہے، اس اعتبار سے کہ قول کی نسبت حاکم کی طرف ہو یہ ایجاب ہے، اور اس اعتبار سے کہ اس کی نسبت فعل مکلف کی طرف ہو یہ وجوب ہے۔

فلذا الک الخ۔ ماقبل پر تفریع ہے کہ چونکہ ایجاب اور وجوب ذات کے لحاظ سے متحد ہیں، اسی لیے علماء اصول کبھی تو وجوب و حرمت کو حکم کی اقسام قرار دیتے ہیں، کبھی ایجاب و تحریم کو حکم کی اقسام کہتے ہیں، اور کبھی وجوب و تحریم کو حکم کی اقسام گردانتے ہیں۔

**التلویع:** الشانی انه غیر منعکس لخروج الاحکام المتعلقة بافعال الصبیان عنه فالاولی ان یقال المتعلق بافعال العباد وقد اُجیب عن ذالک فی کتبہم بان الاحکام التی یتوہم تعلقہا بفعل الصبی انما هی متعلقة بفعل الولی مثلاً یجب علیہ اداء الحقوق من مال الصبی و ردہ المصنفؒ اولاً بانہ لا یصح فی جواز بیعہ وصحة اسلامہ و صلوتہ و صومہ و کونہما مندوبۃ و ثانیاً بان تعلق الحق بمال الصبی اذ ذمہ حکم شرعی و اداء الولی حکم آخر مترتب علیہ ولا یتأتی هذا السؤال علی مذهب من عرّف الحکم بهذا التعریف المذكور فانہم مصرّون بان الحکم بالنسبة الی الصبی الاوجوب الحق من ماله و ذالک علی الولی ثم لا یخفی ان تعلق الحق بماله اذ ذمہ لا یدخل فی تعریف الحکم وان اُقیم العباد مقام المکلفین لانفاء التعلق بالافعال و بان الصحة و الفساد لیس من الاحکام الشرعیۃ لان کون الماتی بہ موافقاً لما ورد بہ الشرع او مخالفاً لہ امر یعرّف بالعقل ککون الشخص مصلیاً او تارکاً للصلوة ومعنی جواز البیع صحته ومعنی کون صلوتہ مندوبۃ ان الولی مامور بان یحرّضہ علی الصلوة و یامرُ بہا لقولہ علیہ السلام مَرُوْهُم بِالصَّلٰوةِ وَ هُمْ اَبْنَاءُ سَبِیح

**ترجمہ:** دوسرا اعتراض یہ ہے کہ یہ تعریف جامع نہیں ہے بوجہ ان احکام کے اس سے خارج ہونے کے جو متعلق ہیں بچوں کے فعل کے ساتھ، پس بہتر یہ ہے کہا جائے متعلق بافعال العباد، اور تحقیق جواب دیا گیا اس کا ان کی کتابوں میں کہ وہ احکام، جن کے بارے میں وہم ہوتا ہے ان کے تعلق فعل صبی کے ساتھ متعلق ہونے کا، نہیں ہے سوائے اس کے کہ وہ متعلق ہوتے ہیں فعل ولی کے ساتھ، مثلاً ولی پر واجب ہے حقوق ادا کرنا بچے کے مال سے، اور مصنف نے اس کو رد کر دیا اولاً اس طور پر کہ یہ صحیح نہیں ہے بچے کی بیع کے جواز میں اور اس کے اسلام اور اس کی نماز، اور اس کے روزے کے صحیح ہونے میں اور ان کے مندوب ہونے میں اور (رد کیا) ثانیاً اس طرح کہ حق کا تعلق بچے



کے مال کے ساتھ اور اس کے ذمہ کے ساتھ ایک حکم شرعی ہے اور ولی کا اداء کرنا دوسرا حکم ہے جو اس پر مرتب ہوتا ہے۔ اور یہ سوال حاصل نہ ہوگا اس شخص کے مذہب پر جس نے حکم کی تعریف کی اس تعریف مذکور کے ساتھ اس لیے کہ وہ تصریح کرنے والے ہیں اس بات کی کہ بچے کے لحاظ سے کوئی حکم نہیں مگر حق کی ادائیگی کا واجب ہونا اس کے مال سے اور یہ ولی کے ذمہ ہے۔ پھر مخفی نہیں یہ بات کہ حق کے اس کے مال کے ساتھ یا اس کے ذمہ کے ساتھ تعلق داخل نہیں ہے حکم کی تعریف میں اگرچہ عباد کو مکلفین کی جگہ رکھا جائے بوجہ افعال کے ساتھ تعلق کے منقہی ہونے کے، اور یہ کہ صحت و فساد احکام شرعیہ میں سے نہیں اس لیے کہ وجود میں لائے ہوئے کام کا اس چیز کے موافق ہونا جس کے ساتھ شرع وارد ہے یا اس کے مخالف ہونا، ایسا امر ہے جو عقل کے ساتھ پہچانا جاتا ہے جیسے شخص کا نماز پڑھنے والا ہونا یا نماز کا تارک ہونا، اور بیع کی جواز کا معنی اس کا صحیح ہونا ہے اور اس کی نماز کے مندوب ہونے کا معنی یہ ہے کہ ولی کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ اس کو نماز کی ترغیب دے اور اس کو اس کا امر کرے بوجہ نبی ﷺ کے قول کے کہ ان کو نماز کا امر کرو حالانکہ وہ سات سال کے ہوں،

**تشریح:** والشانی الخ :- یہاں سے اس تعریف خطاب اللہ الخ پر دوسرا اعتراض ذکر کرتے ہیں کہ یہ تعریف جامع نہیں، اس لیے کہ ان احکام پر صادق نہیں آتی جو بچوں کے افعال کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں، کیونکہ بچے مکلف نہیں۔

فالاو لی الخ :- مصنف نے اس اعتراض سے بچنے کا ایک طریقہ بتایا تھا شارح اس کو نقل کرتے ہیں، مصنف نے کہا کہ افعال مکلفین کے بجائے افعال العباد ذکر کرنا چاہیے، تاکہ بچے کے افعال بھی داخل ہو جائیں۔

وقد اجیب الخ :- کتب شافعیہ میں اس اعتراض کا ایک جواب دیا گیا ہے، جس کو مصنف نے رد کیا۔ شارح اس کو نقل کرتے ہیں، جواب یہ ہے کہ افعال العباد کہنے کی ضرورت نہیں، وہ احکام جن کے بارے میں وہم ہوتا ہے کہ وہ بچوں کے افعال کے ساتھ متعلق ہیں درحقیقت وہ فعل ولی کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں، مثلاً ولی پر ہی واجب ہے کہ وہ بچے کے مال میں سے حقوق ادا کرے، جو بچے کے ذمہ ہیں۔ مصنف نے اس جواب کو دو وجوہوں سے رد کر دیا پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ توجیہ و تاویل ان صورتوں میں نہیں چل سکتی مثلاً بچہ اگر ماذون ہے تو اس کی بیع جائز ہے، اسی طرح بچے کا مسلمان ہونا، اس کا نماز پڑھنا، روزہ رکھنا صحیح ہے۔ اسی طرح اس کی نماز اور روزہ مندوب ہوتا ہے تو ان تمام صورتوں میں ولی کے فعل کو کوئی دخل نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ بچے کے مال یا بچے کے ذمہ کے ساتھ حق کا تعلق ایک حکم شرعی ہے اور ولی کا اس حق کو ادا کرنا ایک اور حکم شرعی ہے جو اول پر مرتب ہوتا ہے، تو ان دو وجوہوں سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہ کہنا غلط ہے کہ جو احکام بچوں کے افعال کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں درحقیقت ولی کے فعل کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔

ولایتی الخ :- یہاں سے مصنف کے رد کا جواب دیتے ہیں کہ جو حضرات اشاعرہ حکم کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کرتے ہیں ان پر سرے سے یہ اعتراض (افعال صبی کے متعلق جو اعتراض گزرا) وارد ہی نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ انہوں نے تصریح کی ہے کہ فعل صبی کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا، صرف ایک حکم ہے بچے کے مال میں سے حق ادا کرنا اور یہ بھی ولی کے ذمہ ہے بچے کے ذمہ نہیں، پس ثابت ہوا کہ بچے کے فعل کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں لہذا افعال مکلفین کی جگہ افعال عباد ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔

ثم لا یخفی الخ :- یہ ثانیاً بان تعلق الحق الخ کا جواب ہے، کہ بچے کے مال کے ساتھ یا بچے کے ذمہ کے ساتھ حق کا تعلق حکم کی تعریف میں داخل ہی نہیں اگرچہ مکلفین کی جگہ عباد کو ذکر کر دیا جائے۔ کیونکہ تعریف میں تعلق بالا افعال کا ذکر ہے اور بچے کا مال یا بچے کا ذمہ افعال میں سے نہیں ہے۔

وبان الصحة الخ:۔ یہ وصیۃ اسلامہ و صلوٰۃ و صومہ کا جواب ہے، کہ بچے کے اسلام، اس کی نماز اور اس کے روزے کا صحیح یا فاسد ہونا احکام شرعیہ میں سے نہیں ہے لہذا ان چیزوں کو حکم کی تعریف میں داخل کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ باقی یہ چیزیں احکام شرعیہ میں سے اس لیے نہیں ہیں کہ ان چیزوں کے صحیح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ موافق شرع ہیں۔ اور فاسد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ مخالف شرع ہیں، اور کسی کام کا موافق شرع یا مخالف شرع ہونا امر عقلی ہے، جو عقل کے ذریعہ معلوم ہو سکتا ہے، جیسے کسی شخص کا مصلیٰ ہونا یا تارک صلوٰۃ ہونا عقل کے ذریعہ معلوم ہو سکتا ہے۔

ومعنی جواز الخ:۔ یہ جواز بیعہ کا جواب ہے، کہ بچے کی بیع کے جائز ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بیع صحیح ہے، اور بیع کی صحت بھی احکام شرعیہ میں سے نہیں ہے بلکہ یہ امر عقلی ہے لہذا اس کو بھی حکم کی تعریف میں داخل کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

ومعنی کون الخ:۔ یہ کو نہا مندوبہ کا جواب ہے، کہ بچے کی نماز کا مندوب ہونا اس کا مطلب یہ ہے کہ ولی کو اس بات کا حکم ہے کہ وہ بچے کو نماز کی ترغیب دے، اسے نماز کا امر کرے اس لیے کہ نبی ﷺ نے فرمایا بچوں کو نماز کا امر کر جب وہ سات سال کے ہو جائیں تو یہ حکم بھی بچے کے فعل کے ساتھ متعلق نہیں بلکہ ولی کے فعل کے ساتھ متعلق ہے، لہذا اس کو بھی حکم کی تعریف میں داخل کرنے کی ضرورت نہیں

**التلویح:** الثالث ان التعریف غیر متناول للحکم الثابت بالقیاس لعدم خطاب اللہ تعالیٰ واجاب بان القیاس مظهرٌ للحکم لا مثبت ولا یخفی علیک ان السؤال وارڈ فیما ثبت بالسنۃ والاجماع ایضاً والجواب ان کلامہما کاشف عن کتاب اللہ ومعرف لہ وهذا معنی کونہما ادلة الاحکام

**ترجمہ:** تیسرا اعتراض یہ ہے کہ یہ تعریف اس حکم کو شامل نہیں جو قیاس سے ثابت ہو بوجہ خطاب اللہ کے نہ ہونے کے، اور اس کا جواب دیا کہ قیاس حکم کو ظاہر کرنے والا ہے نہ کہ ثابت کرنے والا، اور تم پر مخفی نہیں یہ بات کہ سوال وارد ہے اس حکم میں بھی جو سنت یا اجماع سے ثابت ہو۔ اور جواب یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک خطاب اللہ کو ظاہر کرنے والا اور اس کی پہچان کرانے والا ہے اور یہی معنی ہے ان دونوں کے احکام کے ادلہ ہونے کا،

**بشریح:** الثالث الخ:۔ تیسرا اعتراض ذکر کرتے ہیں کہ حکم کی یہ تعریف خطاب اللہ جامع نہیں، اس لیے کہ یہ اس حکم پر صادق نہیں آتی جو قیاس کے ذریعہ ثابت ہو، کیونکہ قیاس میں خطاب اللہ نہیں ہوتا؟ اس کا جواب دیا کہ قیاس سے جو حکم معلوم ہو وہ بھی درحقیقت خطاب اللہ سے ثابت ہوتا ہے قیاس سے نہیں، قیاس صرف اس حکم کو ظاہر کرنے والا ہوتا ہے۔

ولایخفی الخ:۔ ایک سوال نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں سوال یہ ہے کہ بعینہ یہی سوال سنت اور اجماع کے بارے میں بھی وارد ہوتا ہے کہ حکم کی یہ تعریف جامع نہیں اس لیے کہ یہ اس حکم پر صادق نہیں آتی جو سنت اور اجماع سے ثابت ہو، کیونکہ وہ وہاں خطاب اللہ نہیں ہوتا، اس کا جواب یہ ہے کہ جو حکم سنت اور اجماع سے ثابت ہو وہ بھی درحقیقت خطاب اللہ سے ثابت ہوتا ہے سنت اور اجماع خطاب اللہ کے لیے کاشف و معرف ہوتے ہیں۔

**التلویح:** والرابع انه غیر شاملٍ لاحکام المتعلقۃ بافعال القلب مثل وجوب الایمان ای التصدیق ووجوب للاعتبار ای القیاس لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح الخامس انه لما اخذ فی تعریف الحکم المتعلق بفعل المکلف اخص بالعملیات وخرجت النظریات بناءً علی اختصاص الفعل بالجوارح فیکون ذکر العملیۃ فی

تعريف الفقيه مستدرکاً واجاب عنهما بان المراد بالفعل ما يعم فعل القلب والجوارح والعمل ما يختص بالجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكرراً لافادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقيه

**ترجمہ:** اور چوتھا اعتراض یہ ہے کہ یہ تعریف ان احکام کو شامل نہیں جو متعلق ہوتے ہیں دل کے فعل کے ساتھ جیسے ایمان یعنی تصدیق کا واجب ہونا اور اعتبار یعنی قیاس کا واجب ہونا، اس لیے کہ افعال سے ظاہر اعضاء کے افعال ہیں، پانچواں اعتراض یہ ہے کہ جب حکم کی تعریف میں ماخوذ ہے فعل مکلف کے ساتھ تعلق، تو یہ خاص ہو گیا عملیات کے ساتھ اور نظریات خارج ہو گئے بناء کرتے ہوئے فعل کے جوارح کیساتھ خاص ہونے پر پس عملیہ کا ذکر تعریف فقہ میں بے فائدہ ہوگا اور ان دونوں کا جواب دیا کہ فعل سے مراد وہ ہے جو عام ہے فعل قلب اور فعل جوارح کو اور عمل سے مراد وہ ہے جو خاص ہے جوارح کیساتھ پس نہیں نکلے گی ایمان اور قیاس کے وجوب کی مثل حکم کی تعریف سے اور عملیہ کا ذکر مکرر نہ ہوگا بوجہ اس کے فائدہ دینے فقہ کی تعریف سے ان چیزوں کے خارج ہونے کا جو متعلق نہیں ہیں فعل جوارح کے ساتھ۔

**تشریح:** الرابع الخ :- چوتھا اعتراض ذکر کرتے ہیں کہ حکم کی یہ تعریف جامع نہیں اس لیے کہ ان احکام پر صادق نہیں جو افعال قلب کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں جیسے وجوب ایمان یعنی وجوب تصدیق اور وجوب قیاس، حالانکہ یہ بھی حکم ہیں، باقی یہ تعریف افعال قلب کو اس لیے شامل نہیں کہ ظاہر یہ ہے کہ افعال مکلفین سے مراد افعال جوارح ہیں جو اعضاء ظاہریہ سے صادر ہوتے ہیں۔

الخامس الخ :- پانچواں اعتراض ذکر کرتے ہیں، کہ حکم کی تعریف میں عملیہ کی قید مستدرک (زائد) ہے، اس لیے کہ جب حکم کی تعریف میں افعال مکلفین ذکر کیا تو یہ عملیات کے ساتھ خاص ہو گیا اور نظریات خارج ہو گئے کیونکہ افعال سے مراد افعال جوارح یعنی عملیات ہیں لہذا نظریات کو خارج کرنے کے لیے عملیہ کی قید بے فائدہ ہے۔

واجاب الخ :- یہاں سے چوتھے اور پانچویں اعتراض کا جواب ہے کہ افعال مکلفین میں فعل سے مراد مطلق فعل ہے جو فعل قلب اور فعل جوارح دونوں کو شامل ہے اور عملیہ میں عمل سے مراد صرف فعل جوارح ہے۔ اب چوتھے اعتراض کا جواب یہ ہوا کہ چونکہ افعال مکلفین سے مراد افعال قلب اور افعال جوارح دونوں ہیں تو اب وجوب تصدیق اور وجوب قیاس حکم کی تعریف سے خارج نہ ہونگے اور پانچویں اعتراض کا جواب یہ ہوا کہ چونکہ عملیہ سے مراد فقط افعال جوارح ہیں تو عملیہ کا ذکر تکرار نہ ہوگا۔ کیونکہ اس قید سے مقصود فقہ کی تعریف سے ان احکام کو خارج کرنا ہے جن کا تعلق افعال جوارح کے ساتھ نہیں ہے۔

**التلویح:** ولقائل ان يقول اذا حمل الحكم في تعريف الفقيه على المصطلح فذكر العملية مكرراً قطعاً لأن مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على مأمّر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء او التخيير لا يقال معنى كون السنة والاجماع والقياس حججاً وجوب العلم بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء الضمني لأننا نقول حينئذ لا يخرج بقيد العملية ويلزم ان يكون العلم به من الفقيه ويمكن ان يقال ان التقييد بالعملية يفيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعي

**ترجمہ:** اور کہنے والے کے لیے جائز ہے کہ وہ کہے جب حکم محمول ہے فقہ کی تعریف میں حکم اصطلاحی پر تو عملیہ کا ذکر تکرار ہے یقیناً، اس لیے کہ وجوب ایمان کی مثل شرعیہ کی قید کی وجہ سے خارج ہے جیسا کہ گزرا، اور اجماع کے جہت ہونے کی مثل داخل نہیں ہے حکم اصطلاحی

میں بوجہ اس کے خارج ہونے کے اقتضاء اور تخیر کی قید کی وجہ سے، یہ نہ کہا جائے کہ سنت، اجماع اور قیاس کے حجج ہونے کا معنی ان کے منقضي پر عمل کرنا ہے پس یہ داخل ہو جائیگا اقتضاء ضمنی میں، اس لیے کہ ہم کہتے ہیں پس اس وقت یہ عملیہ کی قید سے خارج نہ ہونگے اور لازم آئیگا کہ ان کا علم فقہ میں سے ہو، اور ممکن ہے کہ کہا جائے کہ عملیہ کے ساتھ مقید کرنا فائدہ دیتا ہے جواز اجماع اور وجوب قیاس کی مثل کے خارج کرنے کا اور وہ حکم شرعی ہے۔

**تشریح:** ولقائل الخ :- فقہ کی تعریف پر اعتراض ذکر کرتے ہیں، کہ اگر فقہ کی تعریف میں حکم سے مراد حکم اصطلاحی (حکم مطلق) ہو تو عملیہ کی قید ہر حال میں کمر ہے اس لیے کہ عملیہ کی قید سے دو چیزوں کو خارج کرنا مقصود ہے (۱) وجوب ایمان (۲) اجماع کا حجت ہونا۔ جبکہ عملیہ کی قید سے یہ دونوں چیزیں خارج نہیں ہو رہیں، وجوب ایمان تو اس لیے خارج نہیں ہو رہا کہ ہم جانتے ہیں کہ اگر فقہ کی تعریف میں حکم سے مراد حکم اصطلاحی ہو تو الشرعیہ کا معنی مایتوقف علی الشرع ہوگا تو وجوب ایمان الشرعیہ کی قید سے ہی خارج ہو جائیگا کیونکہ وجوب ایمان مایتوقف علی الشرع نہیں ہے۔ جب وجوب ایمان الشرعیہ کی قید سے ہی خارج ہو گیا تو عملیہ کی قید سے خارج نہ ہوگا۔ اور کون الا جماع جتہ، عملیہ کی قید سے اس لیے خارج نہ ہوگا کہ یہ تو حکم کی تعریف میں موجود "بالاقتضاء والتخیر" سے ہی خارج ہو گیا کیونکہ کون الا جماع جتہ میں اقتضاء اور تخیر نہیں ہوتے۔

لایقال الخ :- عملیہ کی قید کو مفید بنانے کے لیے بعض نے اس اعتراض کا ایک جواب دیا شارح اس کو نقل کر کے اس پر رد کرتے ہیں جواب یہ دیا کہ پیچھے گزرا کہ اقتضاء کی دو قسمیں ہیں صریحی اور ضمنی۔ سنت، اجماع اور قیاس کا حجت ہونا اقتضاء ضمنی کے تحت داخل ہے کیونکہ ان کے حجت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان کے منقضي پر عمل کرنا واجب ہے اور وجوب عمل اقتضاء ہے۔ لہذا عملیہ کی قید سے کون الا جماع وغیرہ جتہ کو خارج کر دیا۔

شارح نے اس جواب کو رد کر دیا کہ جب آپ نے یہ کہا ان کے حجت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان کے منقضي پر عمل کرنا واجب ہے تو یہ عملیہ کی قید سے بھی خارج نہ ہوگا اور لازم آئیگا کہ اس کا علم بھی فقہ میں داخل ہو، جب کون الا جماع جتہ عملیہ کی قید سے بھی خارج نہیں ہو رہا تو ثابت ہوا کہ عملیہ کی قید بے فائدہ ہے۔

ویمکن الخ :- عملیہ کی قید کو مفید بنانے کے لیے شارح اپنی طرف سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ اگرچہ سنت، اجماع اور قیاس کا حجت ہونا عملیہ کی قید سے خارج نہیں ہو رہا لیکن جواز اجماع اور وجوب قیاس جو کہ حکم شرعی ہیں، یہ عملیہ کی قید سے خارج ہو رہے ہیں لہذا عملیہ کی قید مفید ہے۔

**التوضیح:** والشرعیۃ مالا تدرک لو لا خطاب الشارع سواء كان الخطاب وارداً فی عين هذا الحكم او وارداً فی صورة یتحتاج الیہا هذا الحكم كالمسائل القیاسیۃ فیكون احکامها شرعیۃ اذ لو لا خطاب الشارع فی المقیس علیہ لایدرک الحكم فی المقیس فیدخل فی حد الفقه حسن کل شیء وقبحه عند نفاة کونہما عقلیین اعلّم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها یدرک ان عقلاً وبعضها لا بل یتوقف علی خطاب الشارع فالاول لا یكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثانی هو الفقه وحد الفقه یتوقف صحیحاً جامعاً مانعاً علی هذا المذهب واما عند الاشعریین واتباعه حسن کل شیء وقبحه شرعی فیكونان من الفقه مع ان حسن التواضع والجود وقبح اضدادہما لا یعدان من الفقه المصطلح عند احد فیدخل فی حد الفقه المصطلح مالیس

منہ ولا يكون هذا تعريفاً صحيحاً للفقہ المصطلح علی مذهب الاشعرية  
**ترجمہ:** اور شرعیہ وہ ہیں جو معلوم نہ ہوتے اگر شارع کا خطاب نہ ہوتا برابر ہے خطاب اس حکم کے عین میں وارد ہوا ایسی صورت میں وارد ہو جس کی طرف یہ حکم محتاج ہے جیسے مسائل قیاسیہ، پس ان کے احکام شرعیہ ہوں گے اس لیے کہ اگر شارع کا خطاب مقیس علیہ میں نہ ہوتا تو حکم مقیس میں معلوم نہ ہو سکتا، پس داخل ہوگا فقہ کی تعریف میں ہر شی کا حسن اور اس کا قبح ان دونوں کے عقلی ہونے کی نفی کرنے والوں کے ہاں، جان تو کہ ہمارے نزدیک اور جمہور معتزلہ کے نزدیک بعض افعال کا حسن اور ان کا قبح معلوم ہوتے ہیں عقلی طور پر، اور ان کا بعض نہیں، بلکہ موقوف ہے شارع کے خطاب پر، پس اول فقہ میں سے نہ ہوگا بلکہ وہ علم الاخلاق ہوگا، اور ثانی وہ فقہ ہے اور فقہ کی تعریف صحیح ہوگی، جامع مانع ہوگی اس مذہب پر، اور بہر حال اشعری اور ان کے تبعین کے نزدیک پس ہر شی کا حسن اور اس کا قبح شرعی ہے پس یہ دونوں فقہ سے ہونگے حالانکہ حسن تواضع وجود اور ان دونوں کی ضد کا قبح کو فقہ اصطلاحی میں سے شمار نہیں کیا جاتا، کسی ایک کے نزدیک، پس فقہ اصطلاحی کی تعریف میں وہ چیز داخل ہو جائیگی جو فقہ میں سے نہیں، پس یہ فقہ اصطلاحی کی صحیح تعریف نہ ہوگی اشعریہ کے مذہب پر۔

**تشریح:** والشرعیۃ الخ:۔ شرعیہ کا معنی بیان کیا کہ شرعیہ وہ احکام ہیں جو شرع پر موقوف ہوں عام ہے خطاب شارع بعینہ اسی حکم میں ہوا خطاب شارع ایسی صورت میں وارد ہو جس کی طرف یہ حکم محتاج ہو جیسے مسائل قیاسیہ۔ یہ بھی احکام شرعیہ ہیں کیونکہ خطاب شارع مقیس علیہ میں ہوتا ہے جن کی طرف حکم مقیس محتاج ہوتا ہے اگر مقیس علیہ خطاب شارع نہ ہوتا تو مقیس میں حکم معلوم نہ ہو سکتا۔

فیدخل الخ:۔ اشاعرہ پر ایک اعتراض ہے جس سے پہلے ایک تمہید سمجھیں کہ اس میں اختلاف ہے کہ افعال کا حسن و قبح شرعی ہے یا عقلی، احناف اور جمہور معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ بعض افعال کا حسن و قبح عقلی ہے مثلاً حسن تواضع و قبح تکبر عقلی ہے، شرع پر موقوف نہیں اور بعض افعال کا حسن و قبح شرعی ہے مثلاً رمضان المبارک کے تیس کے روزے کا حسن اور یکم شوال کے روزے کا قبح شرعی ہے جبکہ اشاعرہ کہتے ہیں کہ تمام افعال کا حسن و قبح شرعی ہے، اب اعتراض یہ ہے کہ جب اشاعرہ کے نزدیک تمام افعال کا حسن و قبح شرعی ہے تو حسن تواضع وجود اور قبح تکبر و بخل بھی شرعیہ ہونگے لہذا یہ فقہ کی تعریف میں داخل ہو جائیں گے حالانکہ یہ کسی کے نزدیک بھی فقہ میں نہیں ہیں، تو فقہ کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ ہوگی۔

**التلویح:** قوله والشرعیۃ ما لا یدرک لو لا خطاب الشارع بنفس حکم او باصلہ المقیس هو علیہ فیخرج عنها مثل وجوب الايمان ويدخل مثل کون الاجماع والقياس حجة علی تقدیر ان یکون حکماً وانما لم یفسر الشرعیۃ بما ورد به خطاب الشرع لان التقدير ان حکم مفسر بخطاب اللہ تعالیٰ الخ وحينئذ یکون تقييده بالشرعی تکراراً وعند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشرع فی قوة ما لا یدرک لو لا خطاب الشارع اذ لا مجال للعقل فی درک الاحکام عندهم فلولا کان خطاب اللہ الخ تعريفاً للحکم علی ما زعم المصنف للالحکم الشرعی لکان ذکر الشرعی تکراراً البتہ باي تفسير فُسِّر

**ترجمہ:** مصنف کا قول والشرعیۃ، شرعیہ وہ ہیں جو معلوم نہ ہوں اگر شارع کا خطاب نفس حکم یا اس کے اصل مقیس علیہ میں نہ ہو پس اس سے خارج ہو جائیگی وجوب ایمان کی مثل اور داخل ہو جائے گی اجماع اور قیاس کے تحت ہونے کی مثل اس تقدیر پر یہ حکم ہو۔ اور نہیں ہے سوائے اس کے کہ شرعیہ کی تفسیر نہیں ہے اس چیز کیساتھ جس کے ساتھ شرع کا خطاب وارد ہو اس لیے کہ تقدیر یہ ہے کہ حکم کی تفسیر کی گئی ہے خطاب اللہ الخ کے ساتھ اور اس وقت اس کو شرعی کے ساتھ مقید کرنا تکرار ہوگا اور اشاعرہ کے نزدیک وہ چیز جس کے ساتھ خطاب وارد ہو



اس چیز کی قوت میں ہے کہ وہ معلوم نہ ہو سکے اگر شارع کا خطاب نہ ہو اس لیے کہ کوئی طاقت نہیں ہے عقل کے احکام کو پہچاننے میں ان کے ہاں، پس اگر خطاب اللہ الخ حکم کی تعریف ہو جیسا کہ مصنف نے گمان کیا نہ کہ حکم شرعی کی تو شرعی کا ذکر تکرار ہوگا ہر حال میں خواہ کسی بھی تفسیر کے ساتھ اس کی تفسیر کی جائے۔

**تشریح:** والشرعية الخ:۔ متن کی وضاحت کرتے ہیں کہ شریعہ کا معنی ہے وہ احکام ایسے ہوں کہ اگر نفس حکم میں شارع کا خطاب نہ ہوتا یا اصل مقیس علیہ میں شارع کا خطاب نہ ہوتا تو وہ احکام معلوم نہ ہو سکتے۔ اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ الشریعہ وہ احکام ہیں جو شرع پر موقوف ہیں لہذا الشریعہ کی قید سے وجوب ایمان خارج ہو جائیگا۔ کیونکہ یہ متوقف علی الشرع نہیں، لیکن اجماع اور قیاس کا حجت ہونا الشریعہ میں داخل ہوگا بشرطیکہ اس کا حکم ہونا ثابت ہو جائے۔ اس لیے کہ اجماع اور قیاس کا حجت ہونا شرع پر موقوف ہے۔

وانما لم الخ:۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مصنف نے الشریعہ کی تفسیر مالا تدرک لولا خطاب الشارع کے ساتھ کی، ماورد بہ خطاب الشارع کے ساتھ کیوں نہ کی؟ اس کا جواب دیا کہ اگر الشریعہ کی تفسیر ماورد بہ خطاب الشارع کے ساتھ کرتے تو الشریعہ کی قید مکرر ہو جاتی وہ اس طرح کہ خطاب اللہ الخ حکم کی تفسیر ہے اور خطاب اللہ الخ ماورد بہ الشارع کے معنی میں ہے، اب اگر الشریعہ کا معنی ماورد بہ الشارع کریں تو الشریعہ کا تکرار ہو جائیگا۔

وعند الاشاعرة الخ:۔ یہاں سے مصنف پر اعتراض ذکر کرتے ہیں کہ الشریعہ کا ذکر ہر حال میں تکرار ہے خواہ الشریعہ کی تفسیر ماورد کے ساتھ کی جائے یا مالا تدرک الخ کے ساتھ، اس لیے کہ ماورد بہ الشارع بھی مالا تدرک الخ کی قوت میں ہے (یعنی دونوں تفسیروں میں کوئی فرق نہیں) پس اگر الشریعہ کا معنی مالا تدرک الخ کے ساتھ کریں تو اس کا معنی بھی ماورد بہ الشارع ہوگا اور خطاب اللہ الخ جو کہ مصنف کے نزدیک حکم کی تعریف ہے، حکم شرعی کی تعریف نہیں، اس کا معنی بھی ماورد بہ الشارع ہے، لہذا الشریعہ کا ذکر ہر حال میں تکرار ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ ماورد بہ خطاب الشارع مالا تدرک الخ کی قوت میں کیوں ہے؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت کے تمام احکام سہمی ہیں کوئی حکم بھی مدرک بالعقل نہیں لہذا اسرارے وہ احکام جن کے بارے میں شرع کا خطاب ہے وہ شرع پر موقوف ہیں۔

اس کا جواب دیا جاسکتا ہے کہ یہ بات غلط ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک تمام احکام شرع پر موقوف ہیں اس لیے کہ بعض احکام ان کے نزدیک شرع پر موقوف نہیں مثلاً وجوب تصدیق نبی، اظہار معجزہ پر موقوف ہے خطاب اللہ پر موقوف نہیں، لہذا مصنف کا الشریعہ کی تفسیر ماورد بہ الشارع کے ساتھ کرنا درست ہے، تا کہ الشریعہ کا تکرار لازم نہ آئے۔

**التلویح:** قوله فيدخل يُريد أن تعريف الفقيه على رأي الاشاعرة شامل للعلم عن دليل بحسن الجود والتواضع اى وجوبهما اوندبهما وقبح البخل والتكبر اى حرمتهما او كراهتهما وماشبه ذلك لانها احكام لا تدرک لولا خطاب الشارع على رايهم بناء على ان لا مدخل للعقل في درك الاحكام مع ان العلم بها من علم الاخلاق لا من علم الفقه وأقول انما يلزم ذلك لولا كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية جعل المصنف العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بأنه يزاد عملاً على معرفة النفس مالها وما عليها ليخرج علم الاخلاق وبأن معرفة النفس مالها وما عليها من الوجدانيات اى الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فكانه نسي ما ذكره ثم اذهل عن قيد العملية ههنا

**ترجمہ:** مصنف کا قول فیدل، ارادہ کرتے ہیں اس بات کا کہ فقہ کی تعریف اشاعرہ کی رائے کے مطابق شامل ہے دلیل سے حسن جوہ اور حسن تواضع کے علم کو، یعنی ان کے واجب ہونے کے یا ان کے مندوب ہونے کے علم کو، اور بخل اور تکبر کے قبح کے علم کو یعنی ان کی حرمت یا کراہت کے علم کو، اور ان چیزوں کے علم کو جو ان کے مشابہ ہیں، اس لیے کہ یہ ایسے احکام ہیں جو معلوم نہیں ہوتے اگر شرع کا خطاب نہ ہو ان کی رائے کے مطابق، بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ عقل کو کوئی دخل نہیں ہے احکام پہچاننے میں حالانکہ ان چیزوں کا علم علم الاخلاق میں سے ہے نہ کہ علم فقہ میں سے، اور میں کہتا ہوں کہ نہیں ہے سوائے اس کے کہ یہ بات لازم آتی ہے اگر یہ احکام عملیہ ہوں معنی مذکور کے ساتھ اور یہ ممنوع ہے، کیسے، حالانکہ امور مذکورہ اخلاق ہیں اور نفسانی استعدادیں ہیں، مصنف نے ان کے حسن اور ان کے قبح کے علم کو علم الاخلاق میں سے بنایا، اور تحقیق تصریح کر چکے ہیں ماقبل میں کہ عملاً کی قید بڑھائی جائے معرفۃ النفس مالمالہا و ما علیہا پرتا کہ علم الاخلاق خارج ہو جائے۔ اور یہ کہ معرفۃ النفس مالمالہا و ما علیہا وجدانیات میں سے ہے یعنی باطنی اخلاق اور نفسانی استعدادیں علم الاخلاق ہیں، اور (معرفۃ) عملیات میں سے علم الفقہ ہے، پس گویا کہ مصنف بھول گئے وہ بات جو وہاں ذکر کی یا ذہول ہوا یہاں عملیہ کی قید سے۔

**تشریح:** یرید الخ:۔ مصنف نے فقہ کی تعریف پر اعتراض کیا، شارح اس کی وضاحت کرتے ہیں، حاصل یہ ہے کہ فقہ کی یہ تعریف مانع نہیں اس لیے کہ یہ اس علم پر صادق آتی ہے جس میں دلیل سے یہ بات معلوم ہو کہ جوہ (سختات) اور تواضع حسن ہے یعنی واجب یا مستحب ہے اور بخل اور تکبر قبیح ہے یعنی حرام یا مکروہ ہے۔ کیونکہ یہ بھی ایسے احکام ہیں جو شرع پر موقوف ہیں، اس لیے کہ اشاعرہ کے نزدیک سارے احکام اسلامی، شرع پر موقوف ہیں کوئی حکم بھی مدرک بال عقل نہیں۔ حالانکہ ان کا علم (علم حسن جوہ و تواضع اور علم قبح بخل و تکبر) علم الاخلاق میں سے ہے نہ کہ علم فقہ میں سے۔

**اقول الخ:**۔ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ حسن جوہ و تواضع اور قبح بخل و تکبر کے علم کا علم فقہ میں داخل ہونا لازم تب آتا جب کہ یہ عملیہ ہوتے، حالانکہ یہ عملیہ نہیں بلکہ یہ چیزیں تو اخلاق اور ملکات نفسانیہ میں سے ہیں، لہذا العملیہ کی قید سے یہ خارج ہو جائیں گے۔

**جعل الخ:**۔ مصنف پر اعتراض ذکر کرتے ہیں کہ حسن جوہ و تواضع کو لے کر مصنف نے کیسے یہاں فقہ کی تعریف پر نقص وارد کر دیا حالانکہ مصنف خود حسن جوہ و تواضع اور قبح بخل و تکبر کے علم کو علم الاخلاق قرار دے چکے ہیں، اور ماقبل میں یہ بات صراحتاً کہہ چکے ہیں کہ معرفۃ النفس مالمالہا و ما علیہا پر عملاً کی قید کا اضافہ ہونا چاہیے تاکہ علم الاخلاق خارج ہو جائے، اسی طرح ماقبل میں مصنف نے خود کہا کہ وجدانیات میں سے نفس کی مالمالہا و ما علیہا کی معرفۃ علم فقہ ہے، لہذا یہاں دو باتوں میں سے ایک بات ضرور ہے، یا تو مصنف نے جو کچھ پیچھے کہا وہ یہاں بھول گئے یا پھر العملیہ کی قید ان کے ذہن سے نکل گئی، اس لیے انہوں نے فقہ کی تعریف پر اعتراض کر دیا۔

اس کا جواب دیا جاسکتا ہے کہ مثلاً ایک ہے حسن جوہ و تواضع کا مبداء، اور ایک اس کا اثر ہے۔ مبداء تو ایک وجدانی کیفیت ہے جس کا عمل کے ساتھ کوئی تعلق نہیں، اور اس کا اثر عمل کے ساتھ تعلق رکھتا ہے مثلاً جوہ کا اثر ہے کہ انسان صدقہ کرے اور تواضع کا اثر ہے کہ اعضاء میں شکستگی ہو جس کا مشاہدہ نماز میں کیا جاسکتا ہے، مصنف نے جو فقہ کی تعریف پر اعتراض کیا ہے کہ یہ تعریف حسن جوہ و تواضع کے علم کے ساتھ منقوض ہے اس سے مراد جوہ و تواضع کا اثر ہے جس کا تعلق اعمال سے ہے، لہذا العملیہ کی قید سے یہ خارج نہ ہوگا پس مصنف کا اعتراض برحق ہے۔

**التوضیح:** ولا ینزاد علیہ ای علی حدّ الفقہ المصطلح التي لا یعلم کونها من الدین ضرورة لاخراج مثل الصلوة

والصوم فأنهما منه وليس المراد بالاحكام بعضها وان قل اعلم ان هذا القيد ذكر في المحصول ليخرج مثل الصلوة والصوم وامثالهما اذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيهاً وليس كذلك فاقول هذا القيد ضائع لانا لانسلّم انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيهاً لان المراد بالاحكام ليس بعضها وان قل فان الشخص العالم بمائة مسئلة من ادلتها سواء علم كونها من الدين ضرورة او لم يعلم كالمسائل الغريبة من كتاب الرهن ونحوه لايسمى فقيهاً فالعلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه مع ان العالم بذلك وحده لايسمى فقيهاً كالعالم بمائة مسئلة غريبة فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلامعنى لاجراجهما منه لذلك العذر الفاسد

**ترجمہ:** اور اضافہ نہیں کیا جائے گا اس پر یعنی فقہ اصطلاحی کی تعریف پر اس کا کہ وہ ایسے احکام نہ ہوں جن کا دین میں سے ہونا معلوم ہو بدہمت نماز اور روزہ کی مثل کو خارج کرنے کے لیے اس لیے کہ یہ دونوں فقہ میں سے ہیں، اور احکام سے مراد بعض احکام نہیں اگرچہ قلیل ہوں، چنانچہ تو کہ یہ قید محمول میں ذکر کی گئی تاکہ نماز اور روزہ کی مثل اور ان کے نظائر خارج ہو جائیں، اس لیے کہ اگر یہ خارج نہ ہوں تو ہوگا وہ شخص جو ان دونوں کے وجوب کو جاننے والا ہو، فقیہ۔ حالانکہ ایسی بات نہیں، پس میں کہتا ہوں یہ قید بے فائدہ ہے اس لیے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اگر یہ خارج نہ ہوں تو وہ شخص جو ان دونوں کے وجوب کو جاننے والا ہو، فقیہ ہوگا اس لیے کہ احکام سے مراد بعض احکام نہیں اگرچہ قلیل ہوں اس لیے کہ وہ شخص جو جاننے والا ہو سو مسئلے، ان کے ادلہ سے، برابر ہے ان کا دین میں سے ہونا بدہمت معلوم ہو یا معلوم نہ ہو جیسے کتاب الرهن کے سو غریب مسئلے، وغیرہ اس کا نام فقیہ نہیں رکھا جاتا، پس صوم و صلوة کے وجوب کا علم فقہ سے ہے حالانکہ صرف اس کا عالم فقیہ نہیں کہلاتا، جیسے سو مشکل مسائل کا علم فقہ سے ہے صرف ان کا جاننے والا فقیہ نہیں، پس کوئی معنی نہیں ان دونوں کو خارج کرنے کا فقہ سے، اس فاسد عذر کی وجہ سے۔

**تشریح:** ولايزاد الخ:- امام رازی پر رد کرتے ہیں، انہوں نے کہا کہ فقہ کی تعریف میں اس قید کا اضافہ ضروری ہے الیٰ التی لا یعلم کو نہا من الدین ضرورۃ۔ کہ فقہ ان احکام کے جاننے کا نام ہے جن کا دین میں سے ہونا بدہمت معلوم نہ ہو، یہ قید اس لیے ضروری ہے تاکہ نماز روزے وغیرہ کا علم خارج ہو جائے، کیونکہ ان کا دین میں سے ہونا بدہمت معلوم ہے کیونکہ اگر اس کو خارج نہ کیا جائے تو لازم آئے گا کہ جس شخص کو نماز روزے کے واجب ہونے کا علم ہو وہ فقیہ ہو حالانکہ یہ درست نہیں، مصنف نے فاقول الخ سے اس پر رد کر دیا کہ یہ قید بے فائدہ ہے، کیونکہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اگر ان کو خارج نہ کیا جائے تو ان کے جاننے والے کو فقیہ کہا جائیگا اس لیے کہ فقہ کی تعریف میں احکام سے مراد بعض اور قلیل احکام نہیں، کیونکہ جو شخص مثلاً سو مسئلے بھی دلائل کے ساتھ جانتا ہو اس کو فقیہ نہیں کہیں گے خواہ وہ سو مسئلے بدہمتی ہوں یا بدہمتی نہ ہوں جیسے کتاب الرهن کے مشکل وغریب مسائل، لہذا نماز روزے کے وجوب کا علم فقہ میں سے تو ہے لیکن صرف اس کا جاننے والا فقیہ نہیں کہلاتا جیسا کہ رہن کے سو مشکل مسائل کا علم فقہ میں سے ہے لیکن صرف ان کو جاننے والا فقیہ نہیں کہلاتا، لہذا اس فاسد عذر کی وجہ سے (کہ تاکہ نماز و روزے کے وجوب کو جاننے والا فقیہ نہ کہلائے) صوم و صلوة کے وجوب کے علم کو فقہ سے خارج کرنے کا کوئی مطلب نہیں۔

**التلویح:** قوله ولايزاد عليه المصطلح بين الشافعية ان العلم بالاحكام انما يسمي فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة

بحیثُ یعلمُہ المتدینُ وغیرہ لا یُعَدُّ من الفقہ اصطلاحاً ولہذا یدکرون قیدَ الاکتسابِ او الاستدلالِ والامامُ قیدٌ فی المَحْصولِ الاحکامِ بالتی لا یُعَلِّمُ کونها من الدینِ بالضرورة وقال هو احترازٌ عن العلمِ لوجوبِ الصلوۃ والصومِ فانہ لا یُسَمَّى فقہاً بمعنی اَنہ لا یدخلُ فی مسمٰی الفقہ ولا یُعَدُّ منہ علی ماصرَّحَ بها الامامُ فی قیدِ العملیۃ لا بمعنی اَنہ لو لم یُحْتَرَزْ عنہ لَزِمَ انْ یَکونَ العالمُ بمجردِ وجوبِہما فقہاً علی ما فہمہ المصنّفُ فاعتَرَضَ بمنع لزومِ ذالکِ بناءً علی اَنَّ الفقیہ من لہ الفقہ والفقہ لیس علماً ببعضِ الاحکامِ وان قلَّ حتی یَکونَ العالمُ بمسئلۃِ او بمسئلتینِ فقہاً بل العالمُ بمائۃِ مسئلۃِ غریبۃِ استدلالیۃٍ وحدّھا لا یُسَمَّى فقہاً ثم اذا کان اصطلاحُہم علی ان العلمَ بضروریاتِ الدینِ لیس من الفقہ فلا بُدُّ من اخراجِہا عن تعریفِہم للفقہ فلا یَکونُ القیدُ المخْرِجُ لہا ضائعاً ولا القولُ بکونها من الفقہ صحیحاً عندهم ولا الاصطلاحُ علی ذالکِ صالحاً للاعتراضِ علیہم

**ترجمہ:** مصنف کا قول ولایزاد، شافعیہ کے درمیان مصطلح یہ ہے کہ احکام کا علم نہیں ہے سوائے اس کے کہ، فقہ کہلاتا ہے جب کہ اس کا حصول نظر استدلال کے طریق کے ساتھ ہوتی کہ وجوب صلوٰۃ اور وجوب صوم کا علم اور ان چیزوں کا علم جن کا دین میں سے ہونا بدلتا مشہور ہے اس طور پر کہ اس کو جانتا ہے دیندار اور غیر دیندار، یہ فقہ اصطلاحی میں سے شمار نہیں کیا جاتا، اور اسی وجہ سے وہ ذکر کرتے ہیں اکتساب یا استدلال کی قید کو اور امام رازیؒ نے محصول میں احکام کو مقید کیا ہے ان چیزوں کے ساتھ جن کا دین میں سے ہونا بدلتا معلوم نہ ہو اور کہا یہ احتراز ہے وجوب صلوٰۃ و صوم کے علم سے اس لیے کہ اس کو فقہ نہیں کہا جاتا بایں معنی کہ یہ فقہ کے مسمٰی میں داخل نہیں اور اس کو فقہ میں سے شمار نہیں کیا جاتا جیسا کہ اس کی امام رازیؒ نے تصریح کی ہے، نہ کہ اس معنی کے ساتھ کہ اگر اس سے احتراز نہ کیا جائے تو لازم آئے گا کہ محض ان کے وجوب کو جاننے والا فقہ ہو جائے جیسا کہ اس کو مصنفؒ نے سمجھا، پس اعتراض کر دیا اس کے لزوم کو منع کرنے کے ساتھ بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ فقہ وہ ہوتا ہے جس کے لیے فقہ ہو اور فقہ نام نہیں ہے بعض احکام کے جاننے کا اگرچہ وہ قلیل ہوں حتی کہ وہ شخص جو جاننے والا ہو ایک یا دو مسئلے، فقہ ہو جائے بلکہ وہ شخص جو جاننے والا ہو صرف سو غریب مسئلے اس کا نام فقہ نہیں رکھا جاتا، پھر جب ان کی اصطلاح اس بات پر ہے کہ ضروریات دین کا علم فقہ میں سے نہیں پس ضروری ہے ان کو خارج کرنا ان کی فقہ کی تعریف سے، پس ان کو خارج کرنے والی قید ضائع نہ ہوگی اور نہ ان کے فقہ میں سے ہونے کا قول صحیح ہوگا ان کے نزدیک، اور نہ اس بات اصطلاح مقرر کرنا ان کے خلاف قابل اعتراض ہوگا۔

**تشریح:** المصطلح الخ:- ایک فائدہ بیان کرتے ہیں کہ شوافع کے ہاں یہ اصطلاح مقرر ہے کہ احکام کا علم، فقہ اس وقت کہلاتا ہے جب اس کا حصول نظر استدلال کے طریق پر ہو لہذا وہ احکام جن کا دین میں سے ہونا بدلتا معلوم ہو اس طور پر کہ اس کا علم متدین (دین دار) وغیر متدین دونوں کو ہو جیسے نماز روزے کا واجب ہونا، یہ فقہ اصطلاحی میں سے شمار نہ ہوگا۔ تو اس جیسے احکام بدلتے ہوئے فقہ سے خارج کرنے کے لیے شوافع فقہ کی تعریف میں اکتساب یا استدلال کی قید لگاتے ہیں۔

والامام الخ:- ایک فائدہ بیان کیا کہ امام رازیؒ نے محصول میں الاحکام کو ایک قید کے ساتھ مقید کیا، وہ قید یہ ہے الّتی لا یعلم کونها من الدین بالضرورة (یعنی وہ احکام جن کا دین میں سے ہونا بدلتا معلوم نہ ہو) اور پھر امام رازیؒ نے یہ کہا کہ یہ قید اس لیے لگائی تاکہ وجوب صلوٰۃ اور وجوب صوم کا علم فقہ سے خارج ہو جائے، کیونکہ یہ علم فقہ نہیں کہلاتا، بایں معنی کہ فقہ کی حقیقت میں داخل نہیں اور نہ ہی یہ فقہ میں شمار ہوتا ہے۔ اس کی تصریح امام رازیؒ نے العملیۃ کی قید کی تفصیل میں کی۔

لا بمعنی الخ :۔ مصنف نے امام رازیؒ پر اعتراض کیا تھا، شارح اس کی وضاحت کر کے اس پر رد کرتے ہیں، مصنف کے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ امام رازیؒ نے الٰہی لایعلم کو نہا من الدین بالضرورة کی قید اس لیے لگائی تاکہ وجوب صلوٰۃ و صوم کا علم خارج ہو جائے کیونکہ اگر ان کو خارج نہ کیا جائے تو لازم آئے گا کہ وہ جو وجوب صلوٰۃ و صوم کو جانتا ہو وہ فقیہ ہو جائے حالانکہ ایسا شخص فقیہ نہیں کہلاتا۔ لہذا ضروری ہے کہ الٰہی لایعلم الخ کی قید لگائی جائے تاکہ علم وجوب صلوٰۃ و صوم فقہ میں داخل ہی نہ ہو اور یہ خرابی لازم ہی نہ آئے۔ مصنف نے کہا یہ بات غلط ہے، اور یہ قید درست نہیں۔ کیونکہ بہر حال وجوب صلوٰۃ و صوم کا علم فقہ میں داخل ہے اور خاطر جمع رکھیں، یہ خطرہ نہیں کہ ان کا عالم فقیہ کہلایگا کیونکہ فقیہ اس کو کہتے ہیں جس کو فقہ کا علم ہو اور فقہ چند احکام کے جاننے کا نام نہیں لہذا وہ شخص جو ایک دو مسئلے جانتا ہو وہ فقیہ نہ ہوگا بلکہ وہ شخص جو سونا درو استدلالی مسئلے جانتا ہو وہ بھی فقیہ نہیں ہوتا۔

تو شارح نے لایمعنی الخ سے مصنف کے اس اعتراض پر رد کر دیا کہ آپ غلط سمجھ رہے ہیں، امام رازیؒ اور دیگر شوافع نے الٰہی لایعلم الخ کی قید اس لیے ضرور لگائی تاکہ علم وجوب صلوٰۃ و صوم خارج ہو جائے لیکن مقصد یہ نہیں کہ تاکہ ان کا عالم فقیہ نہ کہلائے بلکہ مقصد یہ ہے کہ واقعی ان کے نزدیک علم وجوب صلوٰۃ اور علم وجوب صوم فقہ میں داخل ہی نہیں۔

ثم اذا الخ :۔ یہاں سے شارح نے مصنف کے اس اعتراض پر رد کی مزید توضیح کی، کہ جب شوافع نے اپنے ہاں ایک اصطلاح مقرر کر لی ہے کہ ضروریات دین کا علم فقہ نہیں ہے لہذا علم وجوب صلوٰۃ و صوم فقہ میں داخل ہی نہیں تو ان کو حق ہے کہ وہ ضروریات دین مثلاً علم وجوب صلوٰۃ کو فقہ سے خارج کرنے کے لیے الٰہی لایعلم الخ کی قید لگائیں، آپ کے نزدیک اگر یہ اصطلاح ہے کہ علم وجوب صلوٰۃ و صوم فقہ میں داخل ہے تو ان کے نزدیک یہ اصطلاح ہے کہ یہ فقہ میں داخل نہیں اور ہر ایک کو اپنی اصطلاح مقرر کرنے کا حق ہے، ان کی اصطلاح آپ کے لیے قابل اعتراض نہ ہونی چاہیے۔

**التوضیح:** ثم اعلم لا يراؤ بالاحكام الكل لان الحوادث لا تكاد تتناهي ولا ضابط يجمع احكامها ولا يراؤ كل واحد لثبوت لادري ولا بعض له نسبة معينة بالكل كالنصف او الاكثر للجهل به ولا التهنؤ للكل اذ التهنؤ البعيد قد يؤجد لغير الفقيه والقريب مجهول غير منضبط ولا يراؤ به انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام مدة حياتهم كابي حنيفة لم يدر الدهر وللخطاء في الاجتهاد ولانه حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مسانغ وايضاً لا يليق في الحدود ان يذکر العلم ويراد به تهيو مخصوص اذ لا دلالة للفظ عليه اصلاً

**ترجمہ:** پھر جان تو کہ احکام سے مراد کل نہیں اس لیے کہ واقعات غیر متناہی ہیں اور اور کوئی ضابطہ نہیں جو ان کے احکام کو جمع کرے اور مراد کل واحد نہیں لا ادري کے ثبوت کی وجہ سے، اور بعض مراد نہیں جن کی کل کے ساتھ معین نسبت ہو جیسے نصف یا زیادہ، بوجہ ان کے مجہول ہونے کے، اور مراد نہیں کل کی استعداد اس لیے کہ تھیو بعید کبھی غیر فقیہ کے لیے پایا جاتا ہے، اور تھیو قریب مجہول ہے منضبط نہیں، اور یہ مراد نہیں ہو سکتا کہ وہ اس طور پر ہو کہ اجتہاد کے ذریعہ جان لے ہر ایک کا حکم اس لیے کہ علمائے مجتہدین کو بعض احکام کا علم حاصل نہ ہوا ان کی پوری زندگی، جیسے امام صاحبؒ نے دھر کو نہیں جانا اور بوجہ اجتہاد میں غلطی کے اور اس وجہ سے کہ بعض حوادث کا حکم بسا اوقات ان چیزوں میں سے ہوتا ہے جن میں اجتہاد کی گنجائش نہیں، اور نیز حدود میں یہ لائق نہیں کہ علم کو ذکر کیا جائے اور اس سے مراد مخصوص تھیو ہو اس لیے کہ لفظ کی اس پر کوئی دلالت نہیں بالکل،



**تشریح:** ثم اعلم الخ:۔ فقہ کی اس تعریف ثانی پر اعتراض ذکر کرتے ہیں، کہ اس میں الاحکام سے کیا مراد ہے؟ اس میں تین احتمال ہیں (۱) مراد کل احکام ہوں یعنی مجموع من حیث المجموع (۲) مراد ہر حکم ہو یعنی کل افرادی مراد ہوں (۳) مراد بعض احکام ہوں جن کی کل احکام کے لحاظ سے معین نسبت ہو مثلاً نصف احکام، ثلث احکام وغیرہ۔ یہ سب احتمال باطل ہیں، پہلا احتمال تو اس لیے باطل ہے کہ حوادث واقعات غیر متناہی ہیں اور کوئی قاعدہ کلیہ بھی موجود نہیں جو تمام حوادث کے احکام کے لیے جامع ہو لہذا کل احکام مجموع من حیث المجموع مراد لینا درست نہیں اور دوسرا احتمال اس لیے درست نہیں کہ ہر مجتہد کو ہر حکم معلوم نہیں ہوتا، امام مالکؒ سے ایک مرتبہ چالیس مسئلے پوچھے گئے، چھتیس کے جواب میں فرمایا لا ادری۔ اگر مراد ہر حکم ہو تو لازم آئیگا کہ مثلاً امام مالکؒ فقیہ نہ ہوں، اور تیسرا احتمال اس لیے باطل ہے کہ وہ مجہول ہیں کیونکہ جب کل احکام مجہول ہیں تو بعض بھی مجہول ہونگے۔

ولا التہیشو الخ:۔ ابن حاجبؒ نے اس اعتراض کا ایک جواب دیا، مصنفؒ اس جواب پر رد کرتے ہیں جواب یہ دیا کہ مراد مجموع احکام ہیں اور مطلب یہ ہے کہ مجموع احکام کے علم کا تہیو (تیسری اور استعداد) پیدا ہو جائے، اس پر رد کر دیا کہ تہیو سے آپ کی کیا مراد ہے تہیو بعید یا تہیو قریب، اگر کہ تہیو بعید مراد ہے تو یہ غیر فقیہ کو بھی حاصل ہوتا ہے تو لازم آئیگا غیر فقیہ بھی فقیہ ہو اور اگر مراد تہیو قریب ہو تو یہ مجہول ہے اس میں ضبط نہیں، استعداد کے کون سے درجے کو آپ تہیو قریب کہیں گے؟

ولایراد الخ:۔ ابن حاجبؒ نے اس "رد" کا ایک جواب دیا مصنفؒ اس پر بھی رد کرتے ہیں، ابن حاجبؒ نے کہا کہ ہماری مراد تہیو قریب ہے اور تہیو قریب یہ ہے کہ اتنی استعداد ہو کہ مجتہد اجتہاد کے ذریعہ ہر مسئلے کا حکم معلوم کر سکے، مصنفؒ نے اس پر رد کر دیا چار وجہوں سے، (۱) مجتہدین کو بعض احکام کا علم زندگی بھر نہ ہو سکا، جیسا امام صاحبؒ نے دھر کے بارے میں لاعلمی کا اظہار کیا۔ تو لازم آئیگا کہ امام صاحبؒ غیر مجتہد ہوں (۲) کبھی اجتہاد میں غلطی بھی ہو جاتی ہے لہذا جس مجتہد سے غلطی ہوئی اس کے بارے میں یہ کہنا ٹھیک نہیں کہ ہر مسئلے کو اجتہاد کے ذریعہ جاننے کی اس میں استعداد موجود ہے۔ (۳) بعض حوادث ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہوتی پس یہ کہنا ٹھیک نہیں کہ ہر حکم کو اجتہاد کے ذریعہ جاننے کی استعداد ہو (۴) تہیو قریب مراد لینے سے لازم آئیگا کہ علم بول کر تہیو مخصوص مراد لیا یہ درست نہیں اس لیے کہ لفظ علم تہیو پر بالکل دلالت نہیں کرتا۔

**التلویح:** قوله ثم اعلم انه لا يراؤ بالاحكام، اعتراض على تعريف الفقيه بان المراد بالاحكام اما الكل اى المجموع واما كل واحد واما بعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف والاكثر كالثلثين مثلاً واما البعض مطلقاً وان قل والاقسام باسرها باطله اما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها بانقضاء دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها مادامت الدنيا غير داخلية تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله لا تكاد تنهاى فلا يعلم احكامها جزئياً فجزئياً لعدم احاطة البشر بذلك ولا كلياً تفصيلاً لانه لا ضابط يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافاً لا يدخل تحت ضبط فلا يكون احداً فقيهاً واما الثانى فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كمالك سئل عن اربعين مسئلة فقال فى ست وثلاثين لا ادرى، واما الثالث فلان الكل مجمهور الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره ضرورة وبهذا يظهر انه لا يصح ان يراؤ اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيهاً وليس كذلك اصطلاحاً

وهذا مذکور فی ماسبق فلم یصرّح به ههنا بل أشار الیه بلفظ ثم ای بعد ما لایُرَادُ البعض وان قل لا یُرَادُ الكل الخ **ترجمہ:** مصنف کا قول ثم علم الخ، یہ فقہ کی تعریف پر ایک اعتراض ہے کہ احکام سے مراد یا کل یعنی مجموع ہیں اور یا ہر ایک حکم ہے اور یا بعض احکام ہیں جن کی نسبت معنیہ ہے کل کی طرف جیسے کہ نصف یا اسے زیادہ جیسے دو تہائی مثلاً اور یا بعض احکام ہیں مطلقاً اگرچہ قلیل ہوں، اور یہ ساری اقسام باطل ہیں بہر حال پہلا احتمال پس اس لیے کہ حوادث (مسائل) اگرچہ فی نفسہا متناہی ہیں دارالتکلیف کے ختم ہو جانے کے ساتھ مگر یہ کہ وہ اپنی کثرت کی وجہ سے اور اپنے منقطع نہ ہونے کی وجہ سے جب تک دنیا موجود ہے، داخل نہیں ہیں حاصرین کے حصر اور مجتہدین کے ضبط کے تحت اور یہی مراد ہے مصنف کے قول لا نکاد متناہی سے، پس اس (دارالتکلیف) کے احکام معلوم نہیں ہو سکتے ایک ایک جزئی کر کے بوجہ انسان کے اس کا احاطہ نہ کر سکنے کے، اور نہ کلی تفصیلی کے ساتھ اس لیے کہ کوئی ضابطہ نہیں جو ان کو جمع کرے بوجہ حوادث کے مختلف ہونے کے ایسے اختلاف کے ساتھ کہ وہ داخل نہیں ہے ضبط کے تحت، پس کوئی ایک فقیہ نہ ہوگا۔ اور بہر حال دوسرا احتمال پس اس لیے کہ بعض وہ حضرات جو بالاجماع فقیہ ہیں، کبھی بعض احکام نہیں جان پاتے، جیسے امام مالکؒ، ان سے چالیس مسئلے پوچھے گئے پس انہوں نے چھتیس میں کہا میں نہیں جانتا، اور بہر حال تیسرا احتمال پس اس لیے کہ کل مقدار کے لحاظ سے مجہول ہے اور کل کی مقدار کی جہالت مستلزم ہے ان کی مقدار کی جہالت کو جو اس کل کی طرف منسوب ہوتے ہیں جیسے نصف وغیرہ بداہتہ، اور اسی سے ظاہر ہوگئی یہ بات کہ صحیح نہیں کہ ارادہ کیا جائے اکثر احکام کا، اس لیے کہ یہ عبارت ہے نصف سے زائد سے، اور یہ بھی مجہول ہے۔ اور بہر حال چوتھا احتمال پس اس لیے کہ یہ مستلزم ہے اس بات کو کہ وہ شخص جو ایک مسئلہ یا دو مسئلے دلیل سے جاننے والا ہو، فقیہ ہو، حالانکہ وہ اصطلاحاً حایباً نہیں۔ اور یہ ماقبل میں مذکور ہے، پس اس کی یہاں تصریح نہیں کی بلکہ اس کی طرف لفظ ثم سے اشارہ کیا۔ یعنی بعد اس کے کہ بعض مراد نہیں ہو سکتے اگرچہ قلیل ہوں، بل مراد نہیں ہو سکتے الخ،

**تشریح:** اعتراض الخ :- مصنف نے فقہ کی تعریف پر ایک اور اعتراض کیا تھا، شارح اس کی وضاحت کرتے ہیں، حاصل یہ ہے کہ فقہ کی تعریف میں الاحکام سے مراد کیا ہے؟ اس میں چار احتمال ہیں (۱) مراد کل احکام ہوں مجموع من حیث المجموع (۲) مراد ہر حکم ہو (۳) مراد بعض احکام ہوں جن کی کل کی طرف نسبت معین ہوتی ہے جیسے نصف، دو تہائی وغیرہ (۴) مراد مطلق بعض احکام ہوں اگرچہ وہ تھوڑے ہوں اور یہ چاروں احتمال باطل ہیں،

اما الاول الخ :- پہلا احتمال اس لیے باطل ہے کہ حوادث (مسائل) اگرچہ متناہی ہیں اس طور پر کہ یہ دنیا ایک دن ختم ہونے والی ہے لیکن وہ حوادث اتنے کثیر ہیں کہ کسی حصر و ضبط کے تحت داخل نہیں ہو سکتے لہذا ان تمام احکام و حوادث کا علم حاصل کرنا ممکن ہی نہیں کیونکہ ان جمیع حوادث کے علم کی دو ہی صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ ہر ہر جزئی کا حکم معلوم کیا جائے، دوسری یہ ہے کہ ایک کلی قاعدہ ہو جس کے تحت سارے احکام جمع ہو جائیں، یہ دونوں صورتیں ممکن نہیں پہلی صورت تو اس لیے ممکن نہیں کہ ساری جزئیات کا علم انسانی طاقت سے باہر ہے اور دوسری صورت اس لیے ممکن نہیں کہ کوئی ایسا قاعدہ کلیہ نہیں ہے جس سے ساری جزئیات کو ضبط کیا جاسکے۔ کیونکہ حوادث و جزئیات تبدیل ہوتے رہتے ہیں کسی ضبط کے تحت نہیں آسکتے۔ پس اگر مراد جمیع احکام مجموع من حیث المجموع ہو تو لازم آئے گا کہ کوئی بھی فقیہ نہ ہو، ظاہر ہے یہ غلط ہے۔

وهو المعنى الخ :- درمیان میں شارح نے لا نکاد متناہی کا معنی بیان کیا کہ اس کا مطلب ہے حوادث اتنے کثیر ہیں کہ وہ کسی حصر و ضبط کے تحت داخل نہیں ہو سکتے گویا وہ غیر متناہی ہیں۔

واما الثانی الخ :- دوسرا احتمال اس لیے باطل ہے کہ اگر مراد ہر حکم ہو تو لازم آئیگا کہ وہ حضرات جو بالا جماع فقہاء ہیں وہ بھی فقیہ نہ ہیں مثلاً امام مالکؒ سے ایک مرتبہ چالیس مسائل پوچھے گئے، چھتیس کے بارے میں انہوں نے فرمایا لا ادری۔ تو لازم آئیگا کہ امام مالکؒ بھی فقیہ نہ ہوں، ظاہر ہے یہ غلط ہے۔

واما الثالث الخ :- تیسرا احتمال اس لیے باطل ہے کہ بعض احکام جن کی نسبت الی الکمل معین ہوتی ہے مثلاً نصف احکام، ثلث احکام وغیرہ، وہ مجہول ہیں، لہذا یہ مراد لینا باطل ہے، باقی یہ مجہول اس لیے ہیں کہ کل احکام کی مقدار مجہول ہے جب کل احکام کی مقدار مجہول ہے تو وہ کسور جو کل کی طرف منسوب ہوتے ہیں یعنی نصف وغیرہ، وہ بھی مجہول ہونگے۔

وبهذا الخ :- یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ احتمالات میں سے ایک احتمال یہ بھی تو ہو سکتا ہے کہ مراد اکثر احکام ہوں، تو سوال یہ ہے کہ یہ احتمال باطل ہے یا صحیح؟ اگر باطل ہے تو مصنف نے اس کو ذکر کیوں نہ کیا؟ اس کا جواب دیا کہ یہ احتمال بھی باطل ہے کیونکہ اکثر احکام بھی مجہول ہیں، باقی مصنف نے اس کو ذکر اس لیے نہ کیا کہ اکثر احکام سے مراد مافوق النصف ہے جب نصف احکام کا حکم ذکر کر دیا تو اس سے مافوق النصف کا حکم بھی ظاہر ہو گیا، اسی لیے اس کو ذکر نہیں کیا۔

واما الرابع الخ :- چوتھا احتمال اس لیے باطل ہے کہ اگر مراد مطلق بعض احکام ہوں اگرچہ تھوڑے ہوں تو لازم آئیگا کہ ایک یا دو مسئلوں کو جاننے والا بھی فقیہ ہو، ظاہر ہے یہ ٹھیک نہیں۔

وهذا الخ :- یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مصنف نے اس چوتھے احتمال اور اس کے بطلان کو ذکر کیوں نہیں کیا؟ اس کا جواب دیا کہ اس احتمال اور اس کے بطلان کا ذکر ما قبل میں ہو چکا ہے جب مصنف نے امام رازیؒ پر رد کرتے ہوئے کہا لان المراد بالا احکام لیس بعضہا وان قل الخ، اسی لیے اس احتمال کو یہاں صراحتہً ذکر نہیں کیا۔ ہاں اس احتمال کی طرف ثم کے ذریعہ اشارہ ضرور کر دیا کیونکہ کہا ثم اعلم الخ، اس کا مطلب یہ ہے کہ بعض احکام اگر قبیل ہوں، ان کے مراد نہ ہو سکتے کے بعد کل احکام بھی مراد نہیں ہو سکتے الخ

**التلویح:** وهنا بحث وهوان من الاحكام ما يصح حمله على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام لا كل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا ضربت كل القوم او كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل اذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس وان التزم ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد او البعض فقط فعدم تناهي الحوادث لا ينافي ذلك والظاهر انه قصد بالكل مجموع الاحكام الماضية والآتية وبكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل يلتفت اليه ذهن المجتهد حيث غلغل عدم ارادة الاول بلاتناهي الحوادث والثاني بنبوت لا ادري

**ترجمہ:** اور یہاں ایک بحث ہے اور وہ یہ ہے کہ بعض احکام وہ ہیں جن کا حمل صحیح ہے کل پر نہ کہ ہر ایک پر، جیسے ہمارا قول کل القوم یرفع ہذا الحجر نہ کہ کل واحد من القوم یرفع ہذا الحجر، اور بعض احکام وہ ہیں جو عکس کے ساتھ ہیں جیسے ہمارا قول کل واحد من الناس یکفیه ہذا الطعام نہ کہ کل الناس، اور بعض احکام وہ ہیں جو مختلف نہیں ہوتے جیسے ہمارا قول ضربت کل القوم یا ضرب کل واحد من القوم، اور احکام کی معرفت اسی قبیل سے ہے اس لیے کہ جمیع احکام کی معرفت ہر حکم کی معرفت ہے اور اس کے عکس کیساتھ، اور اگر التزام کیا جائے کہ جمیع احکام کی معرفت عام ہے ہر ایک کی معرفت یا فقط بعض کی معرفت سے تو حوادث کا غیر متناہی ہونا اس کے منافی نہیں۔ اور ظاہر یہ ہے کہ

مصنف نے ارادہ کیا کل سے مجموع احکام کا جو گزر چکے ہوں اور آنے والے ہوں، اور کل واحد سے ارادہ کیا ان کا جو واقع ہو چکے ہوں اور وجود میں داخل ہو چکے ہوں تفصیل کے ساتھ اور ان کی طرف مجتہد کے ذہن کا التفات ہو اس طور پر کہ مصنف نے اول کے مراد نہ ہونے کو معلل کیا حوادث کے غیر متناہی ہونے کے ساتھ اور ثانی (کے مراد نہ ہونے کو معلل کیا) لا اداری کے ثبوت کے ساتھ،

**تشریح:** وههنا الخ :- مصنف پر اعتراض ذکر کرتے ہیں کہ پہلے دو احتمالوں (کہ مراد مجموع احکام من حیث المجموع اور مراد ہر حکم ہو) کو علیحدہ علیحدہ ذکر کر کے ان کو باطل کرنے کوئی ضرورت نہیں ہے، اس لیے کہ احکام تین قسم ہیں، (۱) بعض احکام کا حمل کل مجموع پر صحیح ہوتا ہے ہر ہر فرد پر صحیح نہیں ہوتا، جیسے کل القوم یرفع ہذا الحجر لاکل واحد منهم۔ اس کا معنی ہے پوری قوم جمع ہو کر اس پتھر کو اٹھا سکتی ہے ہر ہر فرد علیحدہ نہیں اٹھا سکتا۔ دیکھیں یہاں مجموع والا حکم درست ہے ہر ہر فرد والا درست نہیں۔ (۲) بعض احکام کا حمل ہر ہر فرد پر صحیح ہے مجموع پر صحیح نہیں جیسے کل واحد من الناس یکفیه ہذا الطعام لاکل الناس۔ اس کا معنی ہے کہ لوگوں میں سے ہر فرد کے لیے یہ کھانا کافی ہے تمام لوگوں کے لیے کافی نہیں۔ دیکھیں یہاں ہر ہر فرد پر حکم درست ہے مجموع پر درست نہیں۔ (۳) بعض احکام ایسے ہیں کہ ان کا حمل کل مجموع پر بھی درست ہے اور ہر ہر فرد پر بھی درست ہے جیسے ضربت کل القوم اوکل واحد منهم۔ میں نے مارا پوری قوم کو یا اس کے ہر ہر فرد کو۔ یہاں ضرب والا حکم مجموع پر بھی درست ہے اور ہر ہر فرد پر بھی۔

هو العلم بالا حکام میں احکام کا علم بھی اسی تیسری قسم کی قبیل سے ہے، کیونکہ مجموع احکام کی معرفت ہر حکم کی معرفت ہے اور ہر حکم کی معرفت مجموع احکام کی معرفت ہے۔ لہذا پہلے دونوں احتمالوں (مجموع احکام مراد ہو اور ہر حکم مراد ہو) کو علیحدہ علیحدہ ذکر کرنا اور پھر ان کو علیحدہ علیحدہ باطل کرنا بے فائدہ ہے کیونکہ ان میں سے ایک احتمال کے بطلان سے دوسرا احتمال خود بخود باطل ہو جاتا ہے۔

وان التزم الخ :- اس اعتراض کا ایک جواب دیا جاسکتا تھا، شارح اس جواب کو رد کر رہے ہیں، جواب یہ ہے کہ دونوں احتمالوں کو علیحدہ علیحدہ باطل کرنا ضروری تھا، اور ان میں سے ایک کا بطلان دوسرے کے بطلان کو مستلزم نہیں، اس لیے کہ کل مجموعی (مجموع احکام) اور کل افرادی (ہر حکم) کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، کل مجموعی عام ہے اور کل افرادی خاص ہے کل مجموعی ہر ہر فرد کی معرفت کو بھی شامل ہے اور بعض احکام کی معرفت کو بھی شامل ہے، کیونکہ بعض احکام کی معرفت سے بھی کل مجموعی کی معرفت من وجہ حاصل ہو جاتی ہے جب کل مجموعی عام ہے اور کل افرادی خاص ہے تو معلوم ہوا ان میں تغائر ہے لہذا دونوں احتمالوں کو علیحدہ علیحدہ باطل کرنا ضروری تھا، شارح نے اس جواب کو رد کر دیا کہ یہ جواب اس لیے درست نہیں کہ مصنف نے مجموع احکام (کل مجموعی) والے احتمال کے باطل ہونے کی جو دلیل بیان کی تھی وہ اس جواب کے موافق نہیں ہے، دلیل یہ بیان کی گئی تھی کہ مجموع احکام غیر متناہی ہیں اور غیر متناہی کا علم محال ہے لہذا مجموع احکام مراد لینا جائز نہیں۔ اور اس جواب میں یہ ذکر کیا گیا کہ مجموع احکام (کل مجموعی) کی معرفت بعض احکام کی معرفت کو بھی شامل ہے، ظاہر ہے احکام کا غیر متناہی ہونا اور بعض احکام کا جان لینا ان میں کوئی منافات نہیں، خلاصہ یہ ہے کہ اگر اس دلیل کو تسلیم کریں تو یہ جواب درست نہیں اور اگر یہ جواب درست ہے تو وہ دلیل درست نہیں۔

والظاہر الخ :- یہاں سے شارح نے اپنی طرف سے اس اعتراض کا جواب دیا کہ کل مجموعی سے مراد تمام احکام ہیں جو ماضی میں وقوع پذیر ہو چکے اور جو مستقبل میں آنے والے ہیں اور کل افرادی سے مراد صرف وہ احکام ہیں جو ماضی میں وقوع پذیر ہو گئے، لہذا اب دونوں کو الگ الگ ذکر کرنا اور ہر ایک احتمال کو علیحدہ علیحدہ باطل کرنا درست ہوا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ مصنف نے مجموعی کے باطل ہونے کی دلیل یہ بیان کی کہ وہ غیر متناہی ہیں، ظاہر ہے غیر متناہی جمیع احکام ماضیہ و آتیہ ہیں، اور کل افرادی کے باطل ہونے کی دلیل

یہ بیان کی کہ بعض فقہاء سے جب کچھ احکام کے بارے میں استفسار کیا گیا تو انہوں نے جواب میں لا ادری کہا، اور لا ادری کا صحیح ہونا ان احکام میں ہو سکتا ہے جو ماضی میں وقوع پذیر ہو چکے ہیں۔

**التلویح:** ولما اجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحکام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك ردّه المصنف بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط اذ لا يعرف ان اى قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب ولما فسر التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعه الماخذ والاسباب والشرائط التي بها يتمكن من تحصيلها ويكفيه الرجوع اليها في معرفة الاحكام ردّه المصنف باربعة اوجه يمكن الجواب عنها بان لا نسلم ان عدم تيسر معرفة البعض الاحكام لبعض الفقهاء او الخطأ في الاجتهاد ينافي التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او وجود المانع او معارضة الوهم العقل او مشاكلة الحق الباطل ونحو ذلك ولا نسلم ان شيئاً من الاحكام التي لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لا مساع فيه للاجتهاد يذلل عليه حديث معاذ حيث اعتمد على الاجتهاد برأيه فيما لا يجد فيه النص ولم يقل النبي ﷺ فان لم يكن محالاً للاجتهاد ولا نسلم ان لادلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة يقتلر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شائع ذائع في العرف كقولهم في تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها الصناعة ايضاً لانفس الادراك وكقولهم وجه الشبه بين العلم والحيوة كونها جهتي الادراك

**ترجمہ:** اور جب ابن حاجب نے جواب دیا کہ احکام سے مراد مجموع ہے اور ان کے علم کا معنی اس کی استعداد ہے، تو مصنف نے اس پر رد کر دیا کہ تھیو بعید غیر فقیہ کو حاصل ہے اور تھیو قریب منضبط نہیں اس لیے کہ یہ بات معلوم نہیں کہ استعداد کی کوئی مقدار کو تھیو قریب کہا جائے اور تھیو کی تفسیر کی شخص کے اس طور پر ہونے کے ساتھ وہ اجتهاد کے ذریعہ حوادث میں سے ہر ایک کا حکم معلوم کر لے بوجہ اس کے جمع کرنے کے ان مآخذ، اسباب اور شرائط کو جن کے ذریعہ وہ قادر ہے ان کو حاصل کرنے پر اور کافی ہے اس کو ان کی طرف رجوع کرنا احکام کی معرفت میں، تو مصنف نے اس پر رد کر دیا چار وجہوں سے، جن کا جواب ممکن ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ بعض احکام کی معرفت کا آسان نہ ہونا بعض فقہاء کے لیے یا اجتهاد میں غلطی کا ہونا منافی ہے معنی مذکور کے ساتھ تھیو کے، بوجہ جائز ہونے اس بات کے کہ یہ ہو ادلہ کے تعارض کی وجہ سے یا مانع کے پائے جانے کی وجہ سے یا وہم کے عقل کے معارض ہونے کی وجہ سے یا حق کے باطل کے ساتھ مشابہ ہونے کی وجہ سے وغیرہ۔ اور ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ان احکام میں سے کوئی حکم، جن کے بارے میں نص وارد نہیں اور نہ کوئی اجماع ہے، اس طور پر ہو کہ اس میں اجتهاد کی گنجائش نہ ہو اور اس پر دلالت کرتی ہے معاذ کی حدیث، اس طور پر کہ اعتماد کیا انہوں نے اپنی رائے کے ساتھ اجتهاد پر اس مسئلے میں جس میں وہ نص نہ پائیں اور نہیں فرمایا نبی ﷺ نے کہ اگر وہ محل اجتهاد نہ ہو تو؟ اور ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ کوئی دلالت نہیں لفظ علم کی تھیو مخصوص پر اس لیے کہ اس کا معنی ہے ایسا ملکہ کہ قادر ہو جس کے ذریعہ احکام کی جزئیات کو معلوم کرنے پر، اور علم کا اطلاق ملکہ پر شائع ذائع ہے عرف میں جیسے علوم کی تعریف میں علماء کا قول علم کذا وکذا، اس لیے کہ محققین اس بات پر ہیں کہ اس سے مراد یہ ملکہ ہے اور اس کو صنعت بھی کہا جاتا ہے نہ کہ نفس ادراک، اور جیسے کے ان کا قول کہ علم و حیات میں وجہ شبہ ان دونوں ادراک کی جہت ہونا ہے



**تشریح:** ولما اجاب الخ :- ابن حاجب نے اس اعتراض کا ایک جواب دیا مصنف نے اس جواب پر رد کر دیا، شارح اس جواب اور مصنف کے رد کی وضاحت کرتے ہیں، ابن حاجب نے جواب یہ دیا کہ احکام سے مراد مجموع احکام یعنی کل مجموعی ہے، اور مجموع احکام کے علم سے مراد ان کا تھیو (استعداد) ہے مطلب یہ ہے کہ فقہ نام ہے مجموع احکام کے علم کی استعداد کا، اب اشکال نہ ہوگا اس لیے کہ مجتہد کو تمام احکام معلوم کرنے کی استعداد حاصل ہوتی ہے، مصنف نے اس کو رد کر دیا تھا کہ تھیو سے آپ کی کیا مراد ہے، تھیو قریب یا تھیو بعید، اگر کہو کہ مراد تھیو بعید ہے تو یہ تو غیر فقیہ کو حاصل ہوتی ہے تو لازم آئیگا کہ غیر فقیہ بھی فقیہ ہو اور اگر مراد تھیو قریب ہو تو اس کی کوئی حد متعین نہیں ہے کیونکہ معلوم نہیں ہے کہ کس قدر استعداد کو تھیو قریب کہا جائے،

ولما فسر الخ :- ابن حاجب نے مصنف کے اس رد کا جواب دیا پھر مصنف نے اس کو بھی رد کر دیا تھا، شارح اس تمام کی وضاحت کرتے ہیں، ابن حاجب نے اس رد کا جواب یہ دیا تھا کہ ہماری مراد تھیو قریب ہے، تھیو قریب کا مطلب ہے کہ کوئی شخص اتنی صلاحیت کا حامل ہو کہ وہ اجتہاد کے ذریعہ ہر مسئلہ کا حکم معلوم کر سکتا ہو، وہ اس طرح کہ ہر مسئلے کے مآخذ، اسباب اور شرائط موجود ہوں جن کے ذریعہ وہ حکم کو حاصل کرنے پر قادر ہو اور ان مآخذ، اسباب اور شرائط کی طرف احکام کی معرفت میں رجوع کر سکے۔

مصنف نے ابن حاجب کے اس جواب کو بھی رد کر دیا تھا، چار وجوہوں سے۔ (۱) بعض مجتہدین کو عمر بھر کچھ احکام کا علم نہ ہو سکا جیسے امام صاحبؒ سے دہر کے متعلق پوچھا گیا تو فرمایا لا ادری، تو لازم آئیگا کہ امام صاحب غیر فقیہ ہوں۔ (۲) اجتہاد میں کبھی غلطی ہو جاتی ہے، پس جب مجتہد سے غلطی واقع ہو تو لازم آئیگا کہ وہ فقیہ نہ ہو۔ (۳) بعض احکام میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہوتی، تو لازم آئیگا کہ کوئی شخص فقیہ نہ ہو کیونکہ آپ کے جواب کے مطابق تھیو قریب میں "اجتہاد" ماخوذ ہے، بعض مسائل میں جب اجتہاد کی گنجائش ہی نہیں تو کوئی فقیہ بھی نہ ہوگا۔ (۴) تعریف میں یہ مناسب نہیں کہ علم ذکر کیا جائے اور اس سے مراد تھیو مخصوص (تھیو قریب) ہو کیونکہ لفظ علم تھیو پر بالکل دلالت نہیں کرتا۔

وبمکن الخ :- شارح مصنف کی ان چاروں باتوں کا جواب دے رہے ہیں، پہلی دو باتوں کا جواب یہ ہے کہ مجتہدین کو کچھ احکام کا علم نہ ہونا اور اجتہاد میں غلطی کا ہو جانا تھیو قریب کے منافی نہیں اس لیے کہ ہو سکتا ہے یہ عدم علم اور غلطی اس وجہ سے ہو کہ ادلہ متعارض ہوں یا کوئی مانع موجود ہو یا وہم کا عقل کے ساتھ معارضہ ہو گیا ہو یا حق کا باطل کے ساتھ اشتباہ ہو گیا ہو

ولانسلم الخ :- تیسری بات کا جواب دیتے ہیں کہ ایسا ممکن ہی نہیں کہ جس حکم میں نص یا اجماع نہ ہو اس میں اجتہاد کی گنجائش نہ ہو، اس پر دلیل یہ ہے کہ جب حضور ﷺ نے حضرت معاذ کو یمن بھیجا تو پوچھا، فیصلے کس طرح کرو گے؟ جواب دیا کتاب اللہ کے ساتھ، حضور ﷺ نے پوچھا اگر تم حل کتاب اللہ میں نہ پاؤ تو؟ جواب دیا کہ سنت رسول اللہ کے ساتھ فیصلہ کروں گا۔ آپ ﷺ نے پوچھا اگر سنت میں بھی حل نہ ملا تو؟ جواب دیا اجتہاد برائی، میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اس کے بعد نبی ﷺ نے یہ نہ پوچھا کہ فان لم یکن محال اجتہاد، کہ اگر وہ حکم محل اجتہاد نہ ہو تو کیا کرو گے؟ معلوم ہوا کہ ہر حکم جس میں نص یا اجماع نہ ہو اس میں اجتہاد ہو سکتا ہے۔

ولانسلم الخ :- یہاں سے مصنف کی چوتھی بات کا جواب ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ علم تھیو مخصوص پر دلالت نہیں کرتا اس لیے کہ تھیو سے مراد وہ ملکہ ہے جس کے ذریعہ انسان احکام کی جزئیات معلوم کرنے پر قادر ہو جاتا ہے، اور علم کا اطلاق ملکہ پر عرف میں شائع ذائع ہے اس کی دو مثالیں بیان کیں، پہلی مثال جیسے علوم کی تعریف میں کہا جاتا ہے علم کذا وکذا، محققین کہتے ہیں یہاں علم سے مراد ملکہ ہوتا ہے جس کو صناعیت بھی کہتے ہیں، دوسری مثال جیسے کہا جاتا ہے وجہ الشبہ بین العلم والحیوة کونہما جہتی الادراک (علم حیوة کے

درمیان وجہ شبہ یہ ہے کہ یہ دونوں ادراک کی جہتیں یعنی سبب ہیں، دیکھیں یہاں کہا علم ادراک کا سبب ہے اب یہاں علم سے مراد ملکہ ہے نہ کہ ادراک، کیونکہ اگر علم سے مراد ادراک ہو تو معنی ہوگا ادراک کا سبب ہے، ظاہر ہے یہ لغو ہے۔ ان دونوں مثالوں سے معلوم ہوا کہ علم سے مراد ملکہ ہو سکتا ہے، ملکہ نام ہے تھیو کا، پس ثابت ہوا کہ لفظ علم تھیو پر دلالت کرتا ہے۔

**التوضیح:** واذا عرفت هذا فلا بُدَّ ان يكون الفقه علماً بجملة متناهية مضبوطة فلهذا قال بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها فالمعتبر ان يُعلم في اي وقت كان جميع ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك الوقت فالصحابه كانوا ائمة في وقت نزل بعض الاحكام بعده ثم ما لم يظهر نزول الوحي به قد لا يعلمه الفقيه والصحابه لعربيتهم كانوا عالمين بما ذكر ولم يُطلق اسم الفقيه الا على المستنبطين منهم وعلم المسائل الاجماعية يشترط الا في زمن الرسول ﷺ لعدم الاجماع في زمانه لا المسائل القياسية للدور بل شرط فيه ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكون مقروناً بشرائط

**شرح جملہ:** اور جب تو نے یہ جان لیا تو ضروری ہے کہ فقہ اس مجموعے کا علم ہو جو متناہی ہو منضبط ہو، پس اسی وجہ سے کہا بل هو الخ بلکہ وہ علم ہے ان احکام شرعیہ عملیہ کا کہ تحقیق ظاہر ہو چکا ہو ان کے بارے میں نزول وحی، اور ان احکام کے جاننے کا جن پر اجماع منعقد ہو چکا ہو، وہ حاصل ہو ان کے ادلہ سے ان سے استنباط صحیح کے ملکہ کے ساتھ، پس معتبر یہ ہے کہ جان لے کسی بھی وقت میں ان تمام مسائل کو جن کے بارے میں نزول وحی کا ظہور ہو چکا ہو اسی وقت میں پس صحابہ اس وقت میں فقہاء تھے جس وقت کے بعد بعض احکام نازل ہوئے، پھر جب تک اس کے بارے میں نزول وحی کا ظہور نہ ہو، کبھی اس کو فقیہ نہیں جانتا۔ اور صحابہ اپنی عربیت کی وجہ سے ان مسائل کو جاننے والے ہوتے ہیں جن کا ذکر ہوا، حالانکہ فقیہ کا اطلاق نہیں کیا جاتا مگر ان میں سے مجتہدین پر، اور مسائل اجماعیہ کا علم مشروط ہے مگر حضور ﷺ کے زمانے میں بوجہ آپ کے زمانے میں اجماع کے نہ ہونے کے، نہ کہ مسائل قیاسیہ دور کی وجہ سے بلکہ اس میں شرط ہے استنباط صحیح کا ملکہ، اور وہ یہ ہے کہ وہ ملا ہوا اپنی شرائط کے ساتھ،

**تشریح:** واذا عرفت الخ :- ما بعد کی تمہید ہے، کہ جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ فقہ کی تعریف میں مذکور "الاحکام" میں یہ سارے احتمال باطل ہیں تو ضروری ہے کہ فقہ احکام کے اس مجموعے کا علم ہو جو متناہی ہو اور منضبط بھی ہو تو اب مصنف فقہ کی اور تعریف کرتے ہیں کہ فقہ ان احکام شرعیہ عملیہ کا علم ہے جن کے متعلق نزول وحی ظاہر ہو چکی ہو اور ان احکام کے جاننے کا نام ہے جن پر اجماع منعقد ہو چکا ہو اور یہ علم ان احکام کے ادلہ سے حاصل ہو اور اس کے ساتھ ساتھ ان احکام سے مسائل قیاسیہ کو مستنبط کرنے کا ملکہ صحیح بھی ہو۔

فالمعتبر الخ :- یہ ایک سوال کا جواب ہے، کہ بعض صحابہ تو اس زمانے میں بھی فقیہ تھے جس زمانے میں بعض احکام کے متعلق وحی نازل نہیں ہوئی تھی، بعد میں نازل ہوئی تو یہ کہنا کیسے صحیح ہوا کہ فقہ ان احکام کے جاننے کا نام ہے جن کے متعلق نزول وحی کا ظہور ہو چکا ہو اس کا جواب دیا کہ اس تعریف میں معتبر یہ ہے کہ فقیہ کسی بھی وقت میں ان تمام احکام کو جان لے جن کے متعلق نزول وحی کا اس وقت میں ظہور ہو چکا ہو۔ لہذا اب ان صحابہ کا غیر فقیہ ہونا لازم نہ آئیگا۔

ثم ما لم يظهر الخ :- ظہر کا فائدہ بیان کیا بسا اوقات حکم کے متعلق وحی تو نازل ہو چکی ہوتی ہے لیکن اس کا ظہور نہیں ہوا ہوتا تو فقیہ بسا اوقات اس حکم کو نہیں جانتا، یہ اس کی فقہت کے لیے مضر نہیں، ہاں جب اس کے متعلق نزول وحی کا ظہور ہو جائے تب فقیہ کے

لیے اس کا علم ضروری ہے،

والصحابۃ الخ :- مع ملکہ الاستنباط الصحیح کا فائدہ ذکر کیا کہ فقیہ ہونے کے لیے استنباط صحیح کا ملکہ ضروری ہے اس لیے کہ بہت سارے صحابہؓ عرب ہونے کی وجہ سے احکام جانتے تھے، لیکن فقہاء صرف ان صحابہؓ کو کہا جاتا ہے جو استنباط کا ملکہ رکھتے تھے۔

وعلم الخ :- ایک سوال کا جواب ہے کہ فقہ کی یہ تعریف حضور ﷺ کے زمانے کی فقہ پر صادق نہیں آتی، کیونکہ آپ ﷺ کے زمانے میں تو اجماع نہیں تھا، اس کا جواب دیا کہ مسائل اجماعیہ کے علم کی شرط آپ ﷺ کے زمانے کے بعد کی فقہ کے لیے ہے،

لالمسائل الخ :- اس کا مطلب یہ ہے کہ فقیہ کے لیے مسائل قیاسیہ کا علم ضروری نہیں، ورنہ دور لازم آئیگا، وہ اس طرح کہ مسائل قیاسیہ فقیہ کی فتاہت پر موقوف ہیں اگر فقیہ کی فتاہت بھی مسائل قیاسیہ کے علم پر موقوف ہو جائے تو یہ دور ہے۔

بل شرط الخ :- فقیہ کے لیے یہ ضروری ہے کہ اسے مسائل قیاسیہ کے استنباط صحیح کا ملکہ حاصل ہو استنباط صحیح وہ استنباط ہوتا ہے جو اپنی شرائط کے ساتھ ہو۔

**التلویح:** قوله بل هو العلمُ تعريفٌ مختصٌّ للفقهِ بحيثُ ينضبطُ معلوماتهُ والتقييدُ بكلِّ الاحكامِ يخرُجُ به البعضُ الا انه يدلُّ على انه اذا ظهرَ نزولُ الوحيِ بحكمٍ او حكمينِ فالعالمُ به معَ الملكةِ المذكورةِ لايسمى فقيهاً واذا علمَ ثلاثةَ احكامٍ يسمى فقيهاً وقيدُ نزولِ الوحيِ بالظهورِ احترازٌ عما اذا نزلَ به الوحيُ ولم يبلغْ بعدُ فليس من شرطِ الفقيهِ معرفتهُ

**ترجمہ:** مصنف کا قول بل هو العلم، یہ فقہ کی اختراعی تعریف ہے اس طور پر کہ منضبط ہیں اس کی معلومات، اور کل احکام کے ساتھ مقید کرنا اس سے بعض احکام نکل گئے، مگر یہ کہ یہ دلالت کرتی ہے اس بات پر کہ جب نزول وحی ظاہر ہو جائے ایک حکم یا دو حکموں کے متعلق تو اس کا جاننے والا ملکہ مذکورہ کے ساتھ فقیہ نہیں کہلائیگا اور جب وہ جان لے تین احکام تو اس کا نام فقیہ رکھا جائیگا، اور مقید کیا نزول وحی کو ظہور کے ساتھ احتراز کرتے ہوئے اس مسئلے سے کہ جس کے بارے میں وحی نازل ہو چکی ہو اور ابھی تک پہنچی نہ ہو پس فقیہ کی شرط میں سے اس کا جانا نہیں ہے۔

**تشریح:** بل هو الخ :- مصنف نے اپنی طرف سے فقہ کی تعریف ذکر کی کہ فقہ نام ہے ان تمام احکام شرعیہ عملیہ کو جاننے کا جن کے بارے میں نزول وحی کا ظہور ہو چکا ہے اور جن پر اجماع منعقد ہو چکا ہے، اس کے ساتھ ساتھ ان احکام سے استنباط کا ملکہ صحیح بھی حاصل ہو۔

تعریف الخ :- شارح اس تعریف پر تبصرہ کرتے ہیں کہ یہ مصنف کی ایجاد کردہ ہے، اور اس کی خوبی یہ ہے کہ اس تعریف سے جو باتیں معلوم ہو رہی ہیں وہ ضبط پر مشتمل ہیں، ضبط چار وجہوں سے ہے (۱) لفظ کل (۲) ظہر نزول وحی کی قید (۳) انعقاد اجماع کی قید (۴) مع ملکہ استنباط کی قید۔

والتقييدُ الخ :- کل الاحکام کی قید کا فائدہ بیان کیا کہ اس سے بعض احکام خارج ہو گئے لہذا بعض احکام منصوصہ اور بعض احکام اجماعیہ کا جانا فقہ نہیں کہلائیگا۔

الا انه الخ :- مصنف پر اعتراض ذکر کرتے ہیں کہ احکام جمع ہے، جس کا اطلاق مافوق الثمین پر ہوتا ہے تو اس کا مطلب ہوا کسی شخص کو اگر ایک حکم یا دو حکموں کا علم ہو گیا جن کے بارے میں وحی نازل ہو چکی ہے اور اس شخص کو ملکہ استنباط حاصل ہے تو وہ فقیہ نہیں، ہاں اگر تین حکم مع ملکہ استنباط کے ساتھ معلوم ہو گئے تو وہ فقیہ ہے۔ ظاہر ہے یہ عجیب بات ہے۔

اس اعتراض کا جواب دیا جاسکتا ہے کہ یہ کہنا ہی غلط ہے کہ دو حکم یا تین ملکہ استنباط کے ساتھ معلوم ہو جائیں، ملکہ استنباط احکام جزئیہ کے ادراک کے طویل تجربہ سے ہی حاصل ہوتا ہے۔

وقید الخ:۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ مصنف نے فقہ کی اس تعریف میں قد ظہر نزول الوحي بہا کہا قد نزل الوحي بہا کیوں نہ کہا؟ (کہ ان احکام کے بارے میں وحی نازل ہو چکی ہو)؟ اس کا جواب دیا کہ ظہر کی قید اس لیے لگائی اگر کسی حکم کے متعلق وحی نازل ہو چکی ہو اور وہ مجتہد تک ابھی تک نہ پہنچی ہو تو فقہ اور مجتہد کے لیے اس کا جاننا شرط نہیں۔

**التلویح:** قوله مع ملكة الاستنباط ای العلم بما ذکر یُشترطُ كونه مقروناً بملکة استنباط الفروع القیاسیة من تلك الاحكام او استنباط الاحكام من ادلتها حتى ان العلم بالحکم بمجرد سماع النص للعلم باللغة من غیر اقتدار علی النظر والاستدلال لا یُعَدُّ من الفقه والاولی اوجه

**ترجمہ:** مصنف کا قول مع ملكة الاستنباط، یعنی مذکور چیزوں کا علم، مشروط ہے اس کا مقرون ہونا فروع قیاسیہ کو ان احکام سے مستنبط کرنے کے ملکہ کے ساتھ یا احکام کو ان کے ادلہ سے مستنبط کرنے کے ملکہ کے ساتھ حتیٰ کہ حکم کا علم محض نص کے سننے کی وجہ سے لغت کے علم کی وجہ سے بغیر نظر و استدلال پر قدرت کے، فقہ میں سے شمار نہ کیا جائیگا اور پہلا احتمال اولیٰ ہے۔

**تشریح:** ای العلم الخ:۔ اس سے اشارہ کیا کہ مع ظرف مقرون کے متعلق ہے یعنی کل احکام کا علم مشروط ہے اس بات کے ساتھ کہ وہ ملکہ کے ساتھ مقرون ہو۔

بملکة الخ:۔ اس سے اشارہ کیا کہ الاستنباط کا الف لام مضاف الیہ محذوف کے عوض میں ہے پھر اس مضاف الیہ میں دو احتمال ہیں (۱) وہ مضاف الیہ الفروع القیاسیہ ہیں اس وقت منہا کی ضمیر کا مرجع الاحکام ہوگا معنی یہ ہوگا کہ فروع قیاسیہ کو ان احکام سے مستنبط کرنے کا ملکہ حاصل ہو (۲) مضاف الیہ الاحکام ہیں اور منہا کی ضمیر ادلہ کی طرف راجع ہے۔ معنی یہ ہے کہ احکام کو ان کے ادلہ سے مستنبط کرنے کا ملکہ حاصل ہو لہذا اگر حکم کا علم محض سماع نص سے ہو گیا کیونکہ لغت کا علم اسے حاصل ہے اور اسے نظر و استدلال پر قدرت نہیں ہے تو یہ فقہ نہ ہوگا۔

والاول الخ:۔ شارح کہتے ہیں پہلا احتمال راجع ہے اس لیے کہ فقہ کے لیے اتنی بات کافی نہیں کہ وہ ادلہ سے احکام مستنبط کر سکے بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ اسے احکام سے فروع قیاسیہ کے استنباط کی قدرت بھی حاصل ہو

**التلویح:** قوله لا المسائل القیاسیة ای لا یُشترطُ فی الفقه العلم بالمسائل القیاسیة لانها نتیجة الفقاہة والاجتهاد لكونها فروعاً مستنبطة بالاجتهاد فیتوقف العلم بها علی كون الشخص فقیهاً فلو توقفت الفقاہة علیها لزم الدور فان قيل هذا انما یتستقیم فی اول القائسین واما من بعده فیجوز ان یُشترطُ فیہ العلم بالمسائل القیاسیة التی یتنبطها المجتهد الاول من غیر دور قلنا لا یجوز للمجتهد الثقید بل یجب علیہ ان یعرف المسائل القیاسیة باجتہادہ فلو اشترط العلم بها لزم الدور نعم یُشترطُ ان یعرف اقوال المجتہدین فی المسائل القیاسیة لئلا یقع فی مخالفة الاجماع فان قيل المسائل القیاسیة ما ظہر نزول الوحي بها اذ القیاس مظهر لا مبیث فیشرط للمجتهد الاخیر العلم بها قلنا نزول الوحي بها انما ظہر للمجتہد السابق لافى الواقع ولا عند المجتہد الشانی ولس له تقلید الاول فلا یُشترطُ له معرفته ویمکن ان یراد ما ظہر نزول الوحي به لا بتوسط

## القياس

**ترجمہ:** مصنف کا قول لا المسائل القياسية، یعنی فقہ میں مشروط نہیں ہے مسائل قیاسیہ کا علم، اس لیے کہ وہ فقہاء و اجتہاد کا نتیجہ ہیں بوجہ ان کے ایسے فروع ہونے کے جو اجتہاد سے مستحب ہیں، پس ان کا علم موقوف ہوگا شخص کے فقیہ ہونے پر پس اگر فقہاء ان پر موقوف ہو جائے تو دور لازم آئیگا، پس اگر کہا جائے یہ نہیں ہے سوائے اس کے کہ درست ہے پہلے مجتہد میں، اور ہر حال جو اس کے بعد ہیں، تو جائز ہے کہ مشروط ہو اس میں ان مسائل قیاسیہ کا علم جن کو مجتہد اول مستحب کرتا ہے، بغیر دور کے؟ تو ہم کہیں گے کہ جائز نہیں مجتہد کے لیے تقلید کرنا، بلکہ اس پر واجب ہے کہ مسائل قیاسیہ کو جانے اپنے اجتہاد سے، پس اگر ان کے علم کی شرط لگائی جائے تو دور لازم آئیگا۔ جی ہاں مشروط ہے یہ بات کہ وہ مسائل قیاسیہ میں مجتہدین کے اقوال کو جانے تاکہ اجماع کی مخالفت میں نہ پڑے، پس اگر کہا جائے کہ مسائل قیاسیہ ان مسائل میں سے ہیں جن کے بارے میں نزول وحی کا ظہور ہوا اس لیے کہ قیاس ظاہر کرنے والا ہے نہ کہ ثابت کرنے والا، پس مشروط ہوگا مجتہد اخیر کے لیے ان کا جاننا؟ تو ہم کہیں گے کہ ان کے بارے میں نزول وحی نہیں ہے سوائے اس کے کہ ظاہر ہوئی ہے مجتہد سابق کے لیے نہ کہ واقع میں اور نہ مجتہد ثانی کے لیے، اور اس کے لیے جائز نہیں پہلے کی تقلید کرنا پس اس کے لیے مشروط نہ ہوگا اس کا جاننا۔ اور ممکن ہے کہ مراد لیا جائے وہ جس کے بارے میں نزول وحی ظاہر ہوا بغیر واسطہ قیاس کے۔

**تشریح:** ای لایستمرط الخ:۔ متن کی وضاحت کرتے ہیں کہ فقہ کے لیے مسائل قیاسیہ کا علم ضروری نہیں کیونکہ مسائل قیاسیہ کا علم کسی شخص کے فقیہ ہونے پر موقوف ہے اب اگر فقیہ ہونا مسائل قیاسیہ کے علم پر موقوف ہو تو دور لازم آئیگا جو کہ باطل ہے باقی مسائل قیاسیہ کا علم کسی شخص کے فقیہ ہونے پر اس طرح موقوف ہے کہ مسائل قیاسیہ فقہاء و اجتہاد کا نتیجہ ہیں کیونکہ مسائل قیاسیہ وہ فروع ہیں جو اجتہاد سے مستحب ہوتے ہیں۔

فان قيل الخ:۔ ایک سوال نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں کہ اگر مسائل قیاسیہ کا علم فقہ کے لیے ضروری ہو تو دور مجتہد اول کے حق میں ثابت ہوتا ہے کیونکہ مسائل قیاسیہ اسی کی فقہاء کا نتیجہ ہیں، بعد کے مجتہدین کے حق میں دور لازم نہیں آتا کیونکہ مسائل قیاسیہ ان کی فقہاء کا نتیجہ نہیں بلکہ مجتہد اول کی فقہاء کا نتیجہ ہیں پس چاہیے کہ مجتہدین لاحقین کے لیے مسائل قیاسیہ کا علم ضروری ہو جن کو مجتہد اول نے مستحب کیا ہے؟ اس کا جواب دیا کہ مجتہد لاحق کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ مجتہد اول کی تقلید کرے بلکہ اس پر واجب ہے کہ وہ خود اجتہاد کر کے مسائل قیاسیہ معلوم کرے لہذا اگر مسائل قیاسیہ کے علم کی شرط مجتہد لاحق کے لیے ضروری ہو تو دور لازم آئیگا۔

نعم الخ:۔ یہ ایک وہم کا ازالہ ہے، وہم یہ ہے کہ جب مجتہد لاحق کے لیے مجتہد اول کی تقلید جائز نہیں تو شاید اس کے لیے یہ ضروری نہ ہوگا کہ وہ مسائل قیاسیہ میں مجتہدین سابقین کے اقوال معلوم کرے، اس وہم کو دور کر دیا کہ کہ مجتہد لاحق کے لیے مسائل قیاسیہ میں مجتہدین سابقین کے اقوال معلوم کرنا ضروری ہے تاکہ وہ اجماع کی مخالفت نہ کریں۔

فان قيل الخ:۔ ایک سوال نقل کر کے اس کے دو جواب دیتے ہیں، سوال یہ ہے کہ مسائل قیاسیہ وہ مسائل ہیں جن کے بارے میں وحی کا نزول ہے کیونکہ قیاس کسی حکم کو ثابت نہیں کرتا بلکہ ان احکام کو ظاہر کرتا ہے جو نص کی وجہ سے ثابت ہوتے ہیں لہذا مجتہد ثانی کے لیے مسائل قیاسیہ کا علم ضروری ہونا چاہیے؟ اس کے دو جواب دیئے پہلا جواب یہ ہے کہ مسائل قیاسیہ کے بارے میں وحی کے نزول کے ظہور کا حکم مجتہد اول کے لیے ہے، نہ تو یہ واقع میں ہے اور نہ ہی مجتہد لاحق کے لیے ہے۔ اور مجتہد ثانی کے لیے مجتہد اول کی تقلید بھی جائز نہیں لہذا اس کے لیے مسائل قیاسیہ کا علم مشروط نہیں ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ظہور نزول وحی سے مراد وہ ظہور ہے جو قیاس کے



واسطہ سے نہ ہو اور مسائل قیاسیہ میں جو ظہور و روجی ہوتا ہے وہ قیاس کے واسطہ سے ہوتا ہے، لہذا مجتہد ثانی کے لیے مسائل قیاسیہ کا علم ضروری نہ ہوگا۔

**التلویح:** ہم ہننا ابحاث الاول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكر المصنف هو اسم لمفهوم كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوماً يكون علماً بجملة من الاحكام ويوماً باكثر واكثر وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبي ﷺ ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الجماعات وايضا ينقص بحسب النواسخ والاجماع على خلاف اخبار الآحاد والغاي ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي ﷺ لعدم الاجماع في زمانه فكأنه اراد انه العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع وبما انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله في التعريفات بعيد

**ترجمہ:** پھر یہاں پر چند بحثیں ہیں، پہلی بحث یہ ہے کہ مقصود اس فقہ کی تعریف ہے جو قوم کے درمیان اصطلاحی ہے اور وہ ان کے نزدیک نام ہے ایک مخصوص معین علم کا، جیسے باقی علوم، اور اس بناء پر جس کو مصنف نے ذکر کیا وہ نام ہے مفہوم کلی کا جو تبدیل ہوتا رہتا ہے ایام اور زمانوں کے اعتبار سے، پس ایک دن وہ علم ہوگا احکام کے ایک مجموعے کا، اور ایک دن اسے زیادہ اور زیادہ کا، اور اسی طرح بڑھتا رہے گا حضور ﷺ کے زمانے کے اختتام تک، پھر بڑھنا شروع ہوگا زمانوں اور جماعات کے انعقاد کے اعتبار سے، اور نیز کم ہوگا نواسخ کے اعتبار سے اور اخبار آحاد کے خلاف اجماع کے اعتبار سے، اور دوسری بحث یہ ہے کہ یہ تعریف حضور ﷺ کے زمانے میں صحابہ کی فقہ پر صادق نہیں آتی بوجہ آپ ﷺ کے زمانے میں اجماع کے نہ ہونے کے، پس گویا کہ مصنف نے ارادہ کیا کہ فقہ فقط ان چیزوں کا علم ہے جن کے بارے میں نزول وحی ظاہر ہوا اگر اجماع نہ ہو اور ان کا اور ان چیزوں کا علم ہے جن پر اجماع منعقد ہو جائے اگر اجماع ہو۔ اور اسکی مثل تعریفات میں بعید ہے۔

**تشریح:** ہم ہننا الخ: مصنف کی بیان کردہ فقہ کی تعریف پر چند اعتراض ذکر کرتے ہیں پہلا اعتراض یہ ہے کہ مقصود فقہ اصطلاحی کی تعریف کرنا ہے اور فقہ اصطلاحی ایک مخصوص معین علم کا نام ہے جس طرح باقی علوم ہوتے ہیں اس میں کمی اور زیادتی کا کوئی احتمال نہیں ہے بلکہ مصنف نے جو تعریف ذکر کی ہے وہ ایک مفہوم کلی کا نام ہے جس میں ایام اور زمانہ کے لحاظ سے زیادتی اور کمی ہو سکتی ہے، یہ کمی اور زیادتی نبی ﷺ کے زمانے میں بھی ہے اور آپ ﷺ کی وفات کے بعد بھی ہے، اور آپ ﷺ کے زمانے میں زیادتی ہو وہ اس طرح کہ ایک دن کچھ احکام نازل ہوئے ان کے جانے کا نام فقہ ہو اور دوسرے دن کچھ اور احکام نازل ہوئے تو فقہ نام ہوا اس دوسرے دن کے احکام کے علم کا، اس طرح یہ سلسلہ چلتا رہا حتیٰ کہ نبی ﷺ کی وفات ہو گئی اور آپ ﷺ کے زمانے میں کمی ہو وہ اس طرح کہ ایک دن کچھ احکام نازل ہوئے ان کے جانے کا نام فقہ ہوا پھر کچھ احکام منسوخ ہوتے گئے اور احکام کا علم کم ہوتا رہا حتیٰ کہ نبی ﷺ کی وفات ہو گئی۔ آپ ﷺ کی وفات کے بعد زیادتی ہو وہ اس طرح کہ آپ ﷺ کی وفات کے بعد زمانے گزرتے گئے اور احکام پر اجماع ہوتا رہا تو اس طرح زیادتی ہوتی رہے گی یہاں تک دنیا ختم ہو جائے اور آپ ﷺ کی وفات کے بعد کمی ہو وہ اس طرح کہ بسا اوقات خبر واحد کے خلاف اجماع ہو جاتا ہے، تو اخبار آحاد کے خلاف اجماع ہوتا رہے تو احکام کا علم کم ہو جاتا جائیگا یہاں کہ دنیا ختم ہو جائے۔

اس اعتراض کا جواب دیا جاسکتا ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ فقہ ایک علم مخصوص معین کا نام ہے اس تعین سے کیا مراد ہے؟ تعین شخص یا تعین نوعی؟ اگر کہو کہ مراد تعین شخص ہے تو یہ باطل ہے کیونکہ فقہ احکام معینہ مشخصہ کا نام نہیں کہ ان میں اضافہ نہ ہو سکے یہ علم کلی ہے اس میں

زمانے کے لحاظ سے اضافہ ہوتا رہتا ہے اور اگر کوہمراہ تعین نوعی ہے تو یہ درست ہے لیکن کی اور زیادتی اس کے منافی نہیں کیونکہ نوع کے افراد میں زمانے کے لحاظ سے کمی بیشی ہوتی رہتی ہے۔

**السانی الخ :-** دوسرا اعتراض یہ ہے کہ فقہ کی یہ تعریف جامع نہیں اس لیے کہ یہ نبی ﷺ کے زمانے میں صحابہ کی فقہ پر صادق نہیں آتی کیونکہ آپ ﷺ کے زمانے میں کوئی اجماع نہ تھا حالانکہ صحابہ کی فقہ تو بھی فقہ ہے؟

**فكانه الخ :-** اس اعتراض کا ایک ممکنہ جواب نقل کر کے اس پر رد کرتے ہیں، جواب یہ ہے کہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ اس تعریف کا مطلب یہ ہے کہ اگر اجماع نہ ہو تو فقہ ان احکام کے جاننے کا نام ہے جن کے متعلق وحی نازل ہو چکی ہو اور اگر اجماع ہو تو فقہ نام ہے ان احکام کے جاننے کا جن کے بارے میں وحی نازل ہو چکی اور ان احکام کے جاننے کا جن پر اجماع منعقد ہو چکا۔ شارح اس جواب کو رد کرتے ہیں کہ اس صورت میں یہ تعریف تردید کے الفاظ (اگر وغیرہ) پر مشتمل ہوگی اور یہ تعریفات میں مستبعد ہوتی ہے۔

اس کا جواب دیا جاسکتا ہے کہ تعریف کے الفاظ میں حرف تردید ذکر کرنا اس وقت درست نہیں ہوتا جب قرینہ نہ ہو اور یہاں قرینہ موجود ہے، قرینہ یہ ہے کہ حضور ﷺ کے زمانے میں اجماع نہیں تھا۔

**التلویح:** الثالث انه يلزم أن يكون العلم بالاحكام القياسية خارجاً عن الفقه وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة من اذى اليه اجتهاده اذ قد ظهر عليه نزول الوحي به وحينئذ يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئاً آخر الرابع انه ان اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثير من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كما رجحوا الى كثير من الوقائع الى عائشة ولم يقدح ذلك في فقهائهم وان اريد الظهور على الاعم الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم في الاسفار والاشغال ولو سلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذي يرويه الآحاد من الفقه حتى يصير شائعاً ظاهراً على الاكثر فيصير فقهاً وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الاشكال والاختلال .

**ترجمہ:** تیسری بحث یہ ہے کہ لازم آئے گا کہ احکام قیاسیہ کا علم فقہ سے خارج ہو حالانکہ یہ ان کے ہاں فقہ کے مسائل کا ایک بڑا حصہ ہے۔ اے اللہ! مگر یہ کہا جائے کہ یہ فقہ ہے اس مجتہد کے لحاظ سے کہ اس کی طرف اس کا اجتہاد پہنچ جائے، اس لیے کہ تحقیق ظاہر ہو چکا ہے اس پر اس کے بارے میں وحی کا نزول، اور اس وقت ہر مجتہد کے لحاظ سے فقہ اور شئی ہوگی۔ اور چوتھی بحث یہ ہے کہ اگر ارادہ کیا گیا ظہور نزول وحی سے ظہور فی الجملة کا تو بہت سارے فقہاء صحابہ بہت سے احکام نہیں جانتے تھے جن کے بارے میں نزول وحی ظاہر تھا بعض صحابہ پر، جیسا کہ انہوں نے رجوع کیا بہت سارے مسائل میں حضرت عائشہ کی طرف، اور یہ چیز مضمر نہیں ہے ان کی فقاہت میں، اور اگر ارادہ کیا گیا اعم اور اغلب ظہور کا تو یہ غیر منضبط ہے راویوں کی کثرت کی وجہ سے اور ان کے سفروں اور کاموں میں متفرق ہونے کی وجہ سے اور اگر تسلیم کر لیا جائے پس لازم آئے گا کہ اس حکم کا علم، جس کو آحاد روایت کرتے ہیں، فقہ سے نہ ہوتا وفتیکہ وہ ہو جائے شائع، اکثر پر ظاہر، پس وہ فقہ ہو جائے، اور خلاصہ یہ ہے کہ یہ تعریف اشکال اور خلل سے خالی نہیں۔

**تشریح:** الثالث الخ :- تیسرا اعتراض یہ ہے کہ فقہ کی اس تعریف سے لازم آتا ہے کہ مسائل قیاسیہ فقہ میں داخل نہ ہوں حالانکہ فقہ کا ایک بڑا حصہ مسائل قیاسیہ پر مشتمل ہے، شارح نے اس کا ایک جواب نقل کر کے اس پر رد کر دیا، جواب یہ ہے کہ مسائل قیاسیہ کا علم اس مجتہد کے لحاظ سے فقہ ہے جس کا اجتہاد ان مسائل تک پہنچ گیا کیونکہ اس مجتہد کے لحاظ سے مسائل قیاسیہ کے بارے میں نزول وحی کا ظہور

ہو چکا ہے کیونکہ قیاس ثابت نہیں بلکہ مظہر ہے۔

وح الخ :- شارح نے اس جواب پر رد کر دیا کہ یہ جواب درست نہیں اس لیے کہ اس صورت میں ہر مجتہد کی الگ فقہ ہوگی کیونکہ نزول وحی کا ظہور ہر مجتہد کے لیے الگ الگ شان سے ہے اور یہ کہنا کہ ہر مجتہد کی فقہ الگ ہے یہ غلط بات ہے۔ کیونکہ فقہ تو ایک علم ہے اس کا جواب دیا جاسکتا ہے کہ یہ جو لازم آ رہا ہے کہ ہر مجتہد کی فقہ الگ الگ ہو جائیگی، یہ مسائل قیاسیہ کے اعتبار سے ہے اور مسائل قیاسیہ کا علم حقیقی فقہ نہیں بلکہ صرف یہ مدون مسائل ہیں جو استفادے کی غرض سے فقہ حقیقی میں داخل کر دئے گئے ہیں، حقیقی فقہ صرف وہ ہے جس کے بارے میں وحی نازل ہوئی یا اس پر اجماع منعقد ہوا۔ اور یہ صرف ایک ہے الگ الگ نہیں۔ لہذا مسائل قیاسیہ کے لحاظ سے فقہ کا الگ الگ ہونا قابل اشکال نہیں۔

الرابع الخ :- چوتھا اعتراض یہ ہے کہ فقہ کی اس تعریف میں جو ظہر نزول الوحی ہے، اس میں ظہور سے کیا مراد ہے؟ اس میں دو احتمال ہیں ظہور فی الجملہ اور ظہور علی الاعم الاغلب، اگر کہو کہ مراد ظہور فی الجملہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ بعض کو اس کے بارے میں نزول وحی کا پتہ چل گیا تو لازم آئیگا کہ بہت سارے صحابہ کرام جن کو کثیر احکام کے بارے میں پتہ نہ ہوتا تھا، اور بعض صحابہ کو ان کے متعلق نزول وحی کا علم ہوتا تھا اور وہ کثیر صحابہ مسائل میں حضرت عائشہؓ سے رجوع کرتے تھے، لازم آئیگا کہ وہ کثیر صحابہ فقیہ نہ ہوں۔ حالانکہ کہ یہ غلط ہے۔ اور اگر کہو کہ ظہور سے مراد ظہور علی الاعم الاغلب ہے کہ نزول وحی کا ظہور اکثر واغلب حضرات کے حق میں ہو چکا ہو تو یہ بھی باطل ہے اس لیے کہ ضبط نہیں کیونکہ راویوں (صحابہ) کی تعداد اتنی کثیر ہے کہ معلوم نہیں، اور وہ اسفار میں متفرق ہوتے تھے اور دینی کاموں میں مشغول ہوتے تھے لہذا یہ کہنا ممکن نہیں کہ اتنی صحابہ کی تعداد اعم اور اغلب ہے۔ اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ اعم واغلب پر ظہور ممکن ہے تو پھر لازم آئیگا کہ اس حکم کا علم جو حکم خبر واحد سے ثابت ہے وہ فقہ میں تب تک داخل نہ ہو جب تک اس خبر واحد کا ظہور اعم اور اغلب طور پر نہ ہو جائے اور اکثر کو وہ معلوم نہ ہو جائے حالانکہ یہ غلط ہے۔

اس کا جواب دیا جاسکتا ہے کہ ظہور سے مراد ان دونوں احتمالوں میں سے کوئی احتمال نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ نزول وحی مجتہد کے ہاں ظاہر ہوا اور بس۔

**التوضیح:** وما قيل ان الفقه ظنّي فليمن أطلق العلم عليه فجوابه اولاً انه مقطوع به فان الجملة التي ذكرنا انها فقه و هي ما قد ظهر نزول الوحي به وما انعقد الاجماع عليه قطعية وثانياً ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه وثالثاً ان الشارع انما اعتبر غلبة الظن في الاحكام صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم فكلما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعاً والظن في طريقه فهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحاً واما عند من لا يقول به فيراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد يثبت الحكم انه يجب عليه العمل او يثبت الحكم بالنظر الى الدليل وان لم يثبت في علم الله تعالى

**ترجمہ:** اور یہ جو کہا گیا کہ فقہ ظنی ہے پس کیوں اس پر علم کا اطلاق کیا گیا تو اس کا جواب اولاً یہ ہے کہ یہ قطعی ہے، اس لیے کہ وہ مجموعہ جن کے بارے میں ہم نے ذکر کیا کہ وہ فقہ ہے وہ وہ ہے کہ تحقیق اس کے بارے میں نزول وحی کا ظہور ہو چکا ہو اور جن پر اجماع منعقد ہو گیا ہو، یہ مجموعہ قطعی ہے۔ اور ثانیاً جواب یہ ہے کہ علم کا اطلاق ظنات پر کیا جاتا ہے جیسا کہ قطعیات پر کیا جاتا ہے، جیسے طب وغیرہ، اور ثالثاً

جواب یہ ہے کہ شارع نے احکام میں غلبہ ظن کا اعتبار کیا تو یہ ہو گیا گویا کہ یہ کہا جب حکم کے ساتھ مجتہد کا ظن غالب ہو جائے تو حکم ثابت ہو جاتا ہے پس جب مجتہد کا غلبہ ظن پایا جائے تو حکم کا ثبوت اس کے ساتھ قطعی ہوگا، اور ظن اس کے طریقے میں ہے، پس یہ جواب اس شخص کے مذہب پر جو کہتا ہے کہ ہر مجتہد صواب کو پہنچنے والا ہوتا ہے، یہ جواب صحیح ہے۔ اور بہر حال اس شخص کے مذہب پر جو اس کا قائل نہیں تو مراد لیا جائیگا اس کے قول کما غلب ظن المجتہد یثبت الحکم سے اس بات کو کہ اس پر عمل واجب ہے یا حکم ثابت ہے دلیل کے لحاظ سے اگرچہ وہ ثابت نہیں اللہ کے علم میں

**تشریح:** وما قبل الخ : ایک سوال نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں سوال یہ ہے کہ فقہ ظنی ہے جبکہ علم کا اطلاق قطعی پر ہوتا ہے لہذا علم کا فقہ پر اطلاق کیسے صحیح ہوا؟ اس کے تین جواب دیئے، پہلا جواب یہ ہے کہ فقہ قطعی ہے اس لیے کہ ہم نے کہا کہ فقہ ان احکام کے جانے کا نام ہے جن کے بارے میں نزول وحی کا ظہور ہو اور جن پر اجماع منعقد ہو چکا ہو، احکام منصوصہ (جن کے بارے میں نزول وحی ہو) اور احکام اجماعیہ دونوں قطعی ہیں لہذا فقہ قطعی ہوئی، پس اس پر علم کا اطلاق درست ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر تسلیم کر لیں کہ فقہ ظنی ہے تو ہم کہتے ہیں علم کا اطلاق ظلیات پر بھی ہوتا ہے جیسے طب وغیرہ ظنی چیزیں ہیں ان پر علم کا اطلاق کر کے علم طلب کہتے ہیں، تیسرا جواب یہ ہے کہ فقہ قطعی ہے وہ اس طرح کہ جب شارع نے احکام میں غلبہ ظن کا اعتبار کیا تو گویا شارع نے کہا جب بھی حکم کے بارے میں مجتہد کا ظن غالب ہو حکم ثابت ہو جائیگا، پس جب بھی مجتہد کا غلبہ ظن پایا جائے تو اس کے ساتھ حکم کا ثبوت قطعی ہوگا، ظن صرف اس حکم تک پہنچنے کے طریق میں ہے جب وہ حکم قطعی ہے تو معلوم ہوا فقہ قطعی ہے۔ لہذا اس پر علم کا اطلاق درست ہوا۔

**فہذا الخ :** ایک فائدہ بیان کیا کہ اجتہاد کے بارے میں دو مذہب ہیں ایک مذہب یہ ہے کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے یعنی اس کا اجتہاد صحیح ہوتا ہے دوسرا مذہب یہ ہے کہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی غلطی۔ پچھے اعتراض کا تیسرا جواب پہلے مذہب کے مطابق تو درست ہے دوسرے مذہب کے مطابق درست نہیں دوسرے مذہب کے مطابق اس جواب کو اس طرح درست کیا جاسکتا ہے کہ کما غلب ظن المجتہد یثبت الحکم کا مطلب یہ ہے کہ مجتہد کے غلبہ ظن کے وقت حکم ثابت ہو جاتا ہے یا اس پر عمل واجب ہوتا ہے یا وہ حکم باعتبار دلیل کے ثابت ہوتا ہے، اگرچہ اللہ تعالیٰ کے علم میں ثابت نہیں ہوتا۔

**التلویح:** فقولہ فجوابہ اولا مشعر بان ما اظهر القیاس بنزول الوحي به فهو خارج عن الفقہ للقطع بانہ ظنی ثم ما ورد به النص او الاجماع ایضاً انما یكون قطعاً اذا کان ثبوتہما ایضاً قطعاً للقطع بان الاحکام الثابتة باخبار الآحاد ظنیۃ

**ترجمہ:** مصنف کا قول فجوابہ اولاً، دال ہے اس بات پر کہ وہ مسائل کے قیاس ظاہر کر دے ان کے بارے میں نزول وحی کو، پس وہ فقہ سے خارج ہیں بوجہ یقینی ہونے اس بات کے کہ وہ ظنی ہیں۔ پھر وہ مسائل جن کے بارے میں نص وارد ہو یا اجماع ہو، وہ بھی نہیں ہے سوائے اس کے کہ قطعی ہو ننگے جب کہ ان کا ثبوت بھی قطعی ہو بوجہ یقینی ہونے اس بات کے کہ وہ احکام جو اخبار آحاد سے ثابت ہوں، ظنی ہوتے ہیں۔

**تشریح:** فجوابہ اولاً الخ : مصنف نے فقہ کی تعریف پر ایک اعتراض نقل کر کے اس کے تین جواب دیئے، اعتراض یہ ہے کہ فقہ ظنی ہے جبکہ علم کا اطلاق قطعی پر ہوتا ہے تو فقہ کی تعریف میں علم کو ذکر کرنا کیسے درست ہوا؟ اس کا پہلا جواب یہ ہے کہ فقہ بھی قطعی ہے اس لیے کہ ہم نے کہا وہ احکام جن کے بارے میں وحی کا ظہور ہے یا جن پر اجماع منعقد ہو چکا ہے ان کو جاننے کا نام فقہ ہے اور یہ دونوں قسم کے احکام قطعی ہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر مان لیں فقہ ظنی ہے تو پھر بھی علم کا اطلاق فقہ پر درست ہے اس لیے کہ علم کا اطلاق ظلیات پر

بھی ہوتا ہے جیسے علم طب وغیرہ، یہ ظنی ہے۔

مشعر الخ :- یہاں سے شارح مصنف کے جواب اول پر دو اعتراض ذکر کرتے ہیں، پہلا اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ وہ تمام احکام جن کے بارے میں وحی کا نزول ظاہر ہو، وہ قطعی ہیں، یہ درست نہیں۔ اس لیے کہ مسائل قیاسیہ بھی وہ احکام ہیں جن کے بارے میں وحی کا نزول ہے (کیونکہ قیاس مظہر ہے، مثبت نہیں) حالانکہ مسائل قیاسیہ ظنی ہیں، تو لازم آئیگا کہ مسائل قیاسیہ فقہ سے خارج ہوں حالانکہ یہ داخل ہیں۔

اس اعتراض کا جواب دیا جاسکتا ہے کہ احکام قیاسیہ حقیقی فقہ میں داخل نہیں، صرف تدوین فقہ کے وقت ان کو کتب فقہ میں ضرورت کی بناء پر درج کیا گیا۔

دوسرا اعتراض شارح نے یہ کیا کہ مصنف کا مطلقاً یہ کہنا کہ وہ تمام احکام جن کے بارے میں نزول وحی کا ظہور ہے اور جو اجماع سے ثابت ہیں، وہ قطعی ہیں، یہ درست نہیں۔ اس لیے کہ احکام منصوصہ اور احکام اجماعیہ اس وقت قطعی ہوتے ہیں جب ان کا ثبوت قطعی ہو، اگر ان کا ثبوت ظنی ہو تو وہ ظنی ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ خبر واحد کا ثبوت ظنی ہوتا ہے حالانکہ خبر واحد نص ہے اس کی وجہ یہی ہے کہ خبر واحد کا ثبوت ظنی ہوتا ہے۔

اس کا جواب دیا جاسکتا ہے کہ مصنف کی مراد بھی یہی ہے کہ وہ احکام منصوصہ اور اجماعیہ قطعی ہوتے ہیں جن کا ثبوت قطعی ہو۔

**التلویح:** قوله وثالثاً هو الذي في المحصول وغيره ان الحكم مقطوع به والظن في طريقه وتقديره انه لمادلاً الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت الاخبار الاحاد في ذلك حتى صار متواتر المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله تعالى فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعياً فيصح اطلاق العلم على ادراكه وهذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمله فيتأنيان قلنا يكون مظنوناً فيصير معلوماً بملاحظة هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنوناً للمجتهد وكل ما علم كونه مظنوناً للمجتهد علم كونه ثابتاً في نفس الامر قطعاً بناءً على تصويب كل مجتهد وأما على تقدير ان المصيب واحد فكانه ثبت نص قطعي على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل او هو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتاً في علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعياً لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعياً وانت تعلم ان الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وغاية ما يمكن في هذا المقام ما ذكر بعض المحققين في شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعاً للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعاً علم قطعاً انه حكم الله تعالى والالم يجب العمل به وكل ما علم قطعاً انه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعاً فكل ما يجب العمل به قطعاً معلوم قطعاً فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعاً فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه وحله انا لانسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعاً علم قطعاً انه حكم الله تعالى لم لا يجوز ان يجب العمل قطعاً بما يظن انه حكم الله تعالى فقوله والالم



يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ عَيْنُ النِّزَاعِ وَإِنْ بُنِيَ عَلَى ذَلِكَ أَنَّ كُلَّ مَا هُوَ مَظْنُونٌ لِلْمَجْتَهِدِ فَهُوَ حَكْمُ اللَّهِ تَعَالَى قَطْعًا كَمَا هُوَ رَأْيِي الْبَعْضُ يَكُونُ ذِكْرُ وَجُوبِ الْعَمَلِ ضَائِعًا لِامْعْنَى لَهُ أَصْلًا

**ترجمہ:** مصنف کا قول واثبات، یہ وہ ہے جو محصول وغیرہ میں ذکر کیا گیا ہے کہ حکم قطعی ہے اور ظن اس کے طریق میں ہے، اور اس کی تقریر یہ ہے کہ جب اجماع نے دلالت کی ظن پر عمل کے وجوب کی اور اخبار آحاد اس سلسلے میں کثیر ہیں حتیٰ کہ وہ متواتر المعنی ہیں، اور یہی معنی ہے شارع کے احکام میں غلبہ ظن کا اعتبار کرنے کا، تو یہ ہو گیا بمنزلہ شارح کی جانب سے نص قطعی کے، اس بات پر کہ ہر وہ حکم جو مجتہد کے ظن پر غالب ہو پس وہ اللہ کے علم میں ثابت ہوتا ہے پس حکم ظنی کا ثبوت قطعی ہوگا پس علم کا اطلاق اس کے ادراک پر صحیح ہوگا، یہ ہر مجتہد کو درست قرار دینے کی تقدیر پر ہے، پس اگر کہا جائے کہ ظنی وہ ہے جو فیض کا احتمال رکھتا ہے اور معلوم وہ ہے جو اس کا احتمال نہیں رکھتا، پس یہ دونوں آپس میں منافی ہیں، تو ہم کہیں گے کہ وہ ظنی ہوگا پس وہ معلوم ہوگا اس قیاس کے ملاحظہ سے، اور وہ قیاس یہ ہے کہ تحقیق معلوم ہو چکا ہے اس کا مظنون مجتہد ہونا اور ہر وہ چیز جس کا مظنون مجتہد ہونا معلوم ہو جائے، معلوم ہو جاتا ہے اس کا ثابت فی نفس الامر ہونا یقینی طور پر، بناء کرتے ہوئے ہر مجتہد کو درست قرار دینے پر، اور بہر حال اس تقدیر پر کہ مصیب ایک ہوتا ہے، پس گویا کہ وہ حکم ثابت ہے نص قطعی کے ساتھ اس بناء پر کہ ہر حکم جو مجتہد کے گمان میں غالب ہو پس وہ واجب العمل ہے، یا وہ ثابت ہے دلیل کے لحاظ سے اگرچہ وہ ثابت نہیں اللہ کے علم میں، پس اس پر عمل کا واجب ہونا یا اس کا دلیل کے لحاظ سے ثابت ہونا، اگرچہ اس کا ثبوت واقع میں معلوم نہ ہو، قطعی ہوتا ہے اور تم جاننے ہو کہ ثابت قطعی وہ ہے جو واقع میں عدم ثبوت کا احتمال نہ رکھے، اور زیادہ سے زیادہ وہ بات جو اس مقام میں ممکن ہے وہ ہے جو بعض محققین نے شرح منہاج میں ذکر کی وہ یہ ہے کہ مجتہد کے حکم مظنون پر عمل کرنا واجب ہے یقینی طور پر، دلیل قطعی کی وجہ سے، اور ہر وہ حکم جس پر عمل یقینی طور پر واجب ہو، معلوم ہوتا ہے یقینی طور پر کہ وہ اللہ کا حکم ہے ورنہ اس پر عمل واجب نہ ہوتا اور ہر وہ چیز کہ معلوم ہو یقینی طور پر کہ وہ اللہ کا حکم ہے پس وہ قطعی طور پر معلوم ہوتا ہے پس ہر وہ چیز جس پر یقیناً عمل کرنا واجب ہو وہ قطعی طور پر معلوم ہوتا ہے پس مجتہد کا حکم ظنی قطعی ہوتا ہے پس فقہ علم قطعی ہے۔ اور ظن اس کی طرف وسیلہ ہے، اور اس کا حل یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ہر وہ حکم جس پر عمل کرنا قطعی طور واجب ہو، وہ یقینی طور پر معلوم ہوتا ہے کہ وہ اللہ کا حکم ہے، ایسا کیوں جائز نہیں کہ قطعی طور پر عمل واجب ہو اس چیز پر جس کے بارے میں گمان ہو کہ یہ اللہ کا حکم ہے پس مصنف کا قول والالم سبب العمل بہ عین نزاع ہے اور اگر اس پر بناء کی جائے کہ ہر وہ چیز جو مظنون مجتہد ہو پس وہ اللہ کا حکم ہے قطعی طور پر جیسا کہ بعض کی رائے ہے تو وجوب عمل کا ذکر بے فائدہ ہوگا اس کا کوئی معنی نہ ہوگا بالکل۔

**ترجمہ:** ثالثاً هو الذي الخ: - مصنف نے اصل اعتراض کا جو تیسرا جواب دیا، شارح اس کی وضاحت کرتے ہیں، وہ تیسرا جواب وہ ہے جس کو محصول وغیرہ میں ذکر کیا گیا ہے کہ علم کا اطلاق بھی قطعی پر ہوتا ہے اور فقہ کے احکام بھی قطعی ہیں خواہ وہ منصوص ہوں، اجماعیہ ہوں یا قیاسیہ ہوں۔ باقی رہی یہ بات کہ احکام قیاسیہ تو ظنی ہوتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ ظن صرف اس طریقے میں ہے جو احکام قیاسیہ تک پہنچتا ہے اس کی وضاحت یہ ہے کہ اس بات پر اجماع ہے کہ ظن پر عمل کرنا واجب ہے اس سلسلے میں اخبار آحاد اتنی کثرت سے وارد ہیں کہ معنی کے لحاظ سے وہ تواتر کی حد تک پہنچے ہوئے ہیں تو گویا شارع کی طرف سے نص قطعی ہے کہ ہر وہ حکم جس پر مجتہد کا غالب گمان ہو وہ اللہ کے علم میں ثابت ہے، جو اللہ کے نزدیک ثابت ہو وہ قطعی ہوتا ہے لہذا یہ حکم مظنون بھی قطعی ہوگا۔ پس ثابت ہوا کہ تمام مسائل قیاسیہ بھی قطعی ہیں۔ درمیان میں شارح نے کہا و ہذا معنی الخ، یعنی یہ جو کہا جاتا ہے کہ شارع احکام میں غلبہ ظن کا اعتبار کرتا ہے اس کا یہی مطلب ہے کہ ظن پر عمل کرنا واجب ہے۔

هذا الخ :۔ ایک فائدہ بیان کیا کہ تیسرے جواب کی یہ تقریر ان حضرات کے مذہب کے مطابق ہے جو کہتے ہیں کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے (یعنی اس کے اجتہاد میں غلطی نہیں ہوتی)

فان قيل الخ :۔ ایک سوال نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں، سوال یہ ہے کہ یہ کہنا درست نہیں کہ حکم مظنون قطعی ہو گیا۔ اس لیے کہ مظنون اور قطعی متناہین ہیں کیونکہ مظنون وہ ہوتا ہے جو یقین کا احتمال رکھے اور قطعی یقین کا احتمال نہیں رکھتا۔ اس کا جواب دیا کہ حکم کا مظنون ہونا اور لحاظ سے ہے اور قطعی ہونا دوسرے لحاظ سے ہے۔ اگر ایک قیاس (شکل اول) کا لحاظ نہ کیا جائے تو حکم ظنی ہوتا ہے اور جب اس قیاس (شکل اول) کا لحاظ کر لیں تو وہ حکم قطعی ہو جاتا ہے۔ قیاس یہ ہے قد علم کون ہذا الحکم مظنوناً للمجتہد، وکل ما علم کونہ مظنوناً للمجتہد علم کونہ ثابتاً فی نفس الامر (اس حکم کا مظنون مجتہد ہونا معلوم ہے اور ہر وہ حکم جس کا مظنون مجتہد ہونا معلوم ہو وہ نفس الامر میں ثابت ہوتا ہے) تو نتیجہ ہوگا ہر مظنون مجتہد نفس الامر میں ثابت ہوتا ہے یعنی قطعی ہوتا ہے۔

واما علی الخ :۔ جو حضرات فرماتے ہیں کہ ہر مجتہد مصیب نہیں ہوتا بلکہ مصیب صرف ایک مجتہد ہوتا ہے باقی خطا پر ہوتے ہیں ان حضرات کے مذہب کے مطابق اس اعتراض کا جواب دو طرح سے ہوگا، ایک یہ کہ ہر حکم قطعی ہوتا ہے اس لحاظ سے کہ نص قطعی اس بات پر موجود ہے کہ ہر وہ حکم جس کے بارے میں مجتہد کا گمان غالب ہو اس پر عمل کرنا واجب ہے، لہذا اس کا وجوب عمل قطعی ہوگا۔ دوسرا یہ ہے کہ ہر وہ حکم جس کے بارے میں مجتہد کا ظن غالب ہو وہ دلیل کے لحاظ سے قطعی و ثابت ہوتا ہے اگرچہ اللہ کے علم میں وہ ثابت و قطعی نہیں ہوتا لہذا اس حکم کا ثبوت فی الدلیل قطعی ہوگا۔

لکن الخ :۔ دوسرے مذہب کے مطابق اعتراض کا جو جواب دیا گیا اس پر اعتراض ذکر کرتے ہیں، جو حضرات کہتے ہیں کہ ہر مجتہد مصیب نہیں ہوتا بلکہ ایک مجتہد مصیب ہوتا ہے ان کے جواب پر اعتراض یہ ہے کہ اس جواب میں دو شکیں تھیں جو کہ اوپر بیان ہوئیں پہلی شق پر اعتراض یہ ہے کہ اگر یہ کہا جائے حکم کے قطعی ہونے کا مطلب یہ ہے اس پر عمل کا وجوب قطعی ہے تو لازم آئے گا کہ فقہ علم بالا احکام کا نام نہیں بلکہ فقہ نام ہے وجوب عمل بالا احکام کے علم کا، حالانکہ فقہ علم بالا احکام کا نام ہے۔ اور دوسری شق پر اعتراض یہ ہے کہ اگر یہ کہا جائے جس حکم میں مجتہد کا ظن غالب ہو اس کا ثبوت فی الدلیل قطعی ہوگا تو یہ لازم آئے گا کہ وہ حکم جو دلیل ظنی سے ثابت ہو وہ بھی قطعی ہو اگرچہ واقع میں اس کا ثبوت قطعی نہ ہو، حالانکہ یہ درست نہیں۔ حکم قطعی وہ ہوتا ہے جو واقع میں بھی قطعی طور پر ثابت ہو اور واقع میں عدم ثبوت کا احتمال نہ رکھتا ہو۔

پہلی شق پر اعتراض کا جواب یہ ہے کہ وجوب عمل بالا احکام کا علم بھی فقہ کہلا سکتا ہے اس لیے کہ وجوب و حرمت بھی حکم ہوتے ہیں لہذا وجوب و حرمت کا علم بھی احکام کا علم ہوا۔ دوسری شق پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ جو کہا گیا کہ جس حکم کے بارے میں مجتہد کا ظن غالب ہو اس کا ثبوت فی الدلیل قطعی ہوگا یہ ان حضرات کے مذہب کے مطابق ہے جو کہتے ہیں ہر مجتہد مصیب نہیں ہوتا، مصیب صرف ایک مجتہد ہوتا ہے۔ تو صرف اسی مجتہد مصیب کا ظن غالب جس حکم کے بارے میں ہو جائے اس کا ثبوت فی الدلیل قطعی ہوگا۔

وغایۃ الخ :۔ فقہ خصوصاً احکام قیاسیہ کو قطعی بنانے کی ایک انتہائی امکانی دلیل ذکر کرتے ہیں، یہ وہ ہے جو شرح منہاج میں ذکر کی گئی ہے، کہ فقہ قطعی ہے اور ظن صرف اس فقہ تک پہنچنے کا وسیلہ ہے، اس کی دلیل چار قیاسوں پر مشتمل ہے۔

وهو ان الخ :۔ یہ پہلا قیاس ہے کہ ہر وہ حکم جو مجتہد کا مظنون ہو اس پر عمل قطعی طور پر واجب ہے، اور ہر وہ حکم جس پر عمل قطعی

طور پر واجب ہو اس کے بارے میں قطعی طور پر یہ علم ہوتا ہے کہ وہ اللہ کا حکم ہے، نتیجہ یہ ہے ہر وہ حکم جو مجتہد کا مظنون ہوتا ہے اس کے بارے میں قطعی طور پر یہ علم ہوتا ہے کہ وہ اللہ کا حکم ہے۔ صغریٰ کی دلیل یہ ہے کہ دلیل قاطعہ یعنی اجماع اور اخبار آحاد متواتر المعنی اس پر دال ہیں کہ مجتہد کے حکم مظنون پر عمل واجب ہے اور کبریٰ کی دلیل یہ ہے کہ جس حکم پر عمل واجب ہو وہ قطعی طور پر اللہ کا حکم اس لیے ہوتا ہے کہ اگر وہ اللہ کا حکم نہ ہوتا تو اس پر عمل واجب نہ ہوتا۔ شارح کی عبارت میں اس قیاس اول کا صغریٰ اور کبریٰ مذکور ہے، نتیجہ مذکور نہیں۔

وکل ما علم الخ :- یہاں سے قیاس ثانی کی طرف اشارہ ہے قیاس ثانی یہ ہے ہر وہ حکم جس پر عمل قطعاً واجب ہو اس کے بارے میں قطعی طور پر علم ہوتا ہے کہ وہ اللہ کا حکم ہے۔ اور جس کے بارے میں قطعی طور پر علم ہو کہ وہ اللہ کا حکم ہے اس کا علم قطعی ہوتا ہے، نتیجہ یہ ہے کہ ہر وہ حکم جس پر عمل کرنا قطعاً واجب ہو اس کا علم قطعی ہوتا ہے، اس قیاس میں صغریٰ قیاس اول کا کبریٰ ہے۔ شارح کی عبارت میں اس قیاس ثانی کا کبریٰ اور نتیجہ مذکور ہے، صغریٰ مذکور نہیں۔

فالحکم المظنون الخ :- یہ قیاس ثالث کی طرف اشارہ ہے، قیاس ثالث یہ ہے ہر وہ حکم جو مجتہد کا مظنون ہو اس پر عمل قطعاً واجب ہے اور ہر وہ حکم جس پر عمل قطعاً واجب ہو اس کا علم قطعی ہوتا ہے نتیجہ یہ ہے ہر وہ حکم جو مجتہد کا مظنون ہو اس کا علم قطعی ہوتا ہے۔ اس قیاس ثالث کا صغریٰ قیاس اول کا صغریٰ ہے اور اس کا کبریٰ قیاس ثانی کا نتیجہ ہے۔ شارح کی عبارت میں قیاس ثالث کا صرف نتیجہ مذکور ہے، صغریٰ اور کبریٰ مذکور نہیں۔

فالفقہ الخ :- یہ قیاس رابع کی طرف اشارہ ہے، قیاس رابع یہ ہے فقہ مجتہد کا مظنون ہے اور ہر وہ حکم جو مجتہد کا مظنون ہو اس کا علم قطعی ہوتا ہے نتیجہ یہ ہے فقہ کا علم قطعی ہے۔ اس قیاس کا صغریٰ مقدمہ مسلمہ ہے اور اس کا کبریٰ قیاس ثالث کا نتیجہ ہے، شارح کی عبارت میں صرف نتیجہ مذکور ہے، صغریٰ اور کبریٰ مذکور نہیں۔

تودیکھیں، یہ نتیجہ کہ فقہ کا علم قطعی ہے یہی ہمارا مطلوب ہے جس کو چار قیاسوں سے ثابت کیا گیا۔

وحلہ الخ :- فقہ کو قطعی بنانے کی اس آخری امکانی دلیل پر رد کرتے ہیں، کہ یہ دلیل بھی درست نہیں۔ اس لیے کہ دلیل تب صحیح ہوتی ہے جب کہ اس دلیل کے سارے مقدمات مسلم ہوں، یہاں قیاس اول کا کبریٰ مسلم نہیں کیونکہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ہر وہ حکم جس پر عمل قطعاً واجب ہو وہ قطعی طور پر اللہ کا حکم ہوتا ہے، ایسا کیوں نہیں ہو سکتا کہ عمل بھی واجب ہو لیکن وہ ظنی طور پر اللہ کا حکم ہو۔

فقولہ الخ :- اس "رد" کا ایک جواب ہو سکتا ہے، شارح اس جواب کو نقل کر کے اس پر رد کرتے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ عمل صرف اللہ کے اسی حکم پر واجب ہوگا جو قطعی ہو۔ اگر وہ ظنی ہو تو اس پر عمل بھی واجب نہ ہوگا۔ اس پر رد کر دیا کہ ظنی حکم پر عمل کا واجب ہونا یا نہ ہونا یہی تو محل نزاع ہے گویا مطلوب بھی یہی ہے کہ ثابت کیا جائے حکم ظنی پر عمل واجب ہے، آپ نے اسی مطلوب کو دلیل کے طور پر ذکر کر دیا، یہ مصادره علی المطلوب ہے۔

وان بنی الخ :- فقہ کا قطعی ہونا ان چار قیاسوں سے ثابت ہے، بعض حضرات نے فقہ کے قطعی ہونے کو ان قیاسوں کی روشنی میں مختصر طور پر اس طرح ثابت کیا کہ فقہ مظنون مجتہد ہے اور ہر وہ چیز جو مظنون مجتہد ہو وہ اللہ کا حکم قطعی ہے، لہذا فقہ اللہ کا حکم قطعی ہے شارح کہتے ہیں کہ اگر فقہ کی قطعیت اسی مختصر طریقے سے ثابت کی جائے تو قیاسات میں جو وجوب عمل کا ذکر آیا ہے، وہ لغو ہو جائیگا۔ کیونکہ مظنون مجتہد کے اللہ کے حکم قطعی ہونے میں وجوب عمل کو کوئی دخل نہیں ہے۔

**التوضیح:** و اصول الفقہ کتاب السنة والاجماع والقياس وان كان ذا فرعاً لثلاثة لما ذكر ان اصول الفقہ ما

يَتَنَبَّهُ عَلَيْهِ الْفَقْهُ ارَادَ ان يُبَيِّنَ ان ما يَتَنَبَّهُ عَلَيْهِ الْفَقْهُ اُشْيَ هُوَ فَقَالَ هُوَ هَذِهِ الاربعةُ الثلاثةُ الْاَوَّلُ اَصُولٌ مُطْلَقَةٌ لِانَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهَا مُثَبَّتٌ لِلْحَكْمِ واما الْقِيَاسُ فَهُوَ اَصْلٌ مِنْ وَجْهِ لانه اَصْلٌ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْحَكْمِ وَفَرَعٌ مِنْ وَجْهِ لانه فَرَعٌ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الثَّلَاثَةِ الْاَوَّلِ اِذَا الْعِلَّةُ فِيهِ مُسْتَنْبَطَةٌ مِنْ مَوَارِدِهَا فَيَكُونُ الْحَكْمُ الثَّابِتُ بِالْقِيَاسِ ثَابِتًا بَتَلَكِ الْاَدْلَةِ وَايْضًا هُوَ لَيْسَ بِمُثَبَّتٍ بَلْ هُوَ مُظْهَرٌ اَمَّا نَظِيرُ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطُ مِنَ الْكِتَابِ فَكَقِيَاسِ حَرَمَةِ اللُّوَاطَةِ عَلَى جِهَةِ حَرَمَةِ الْوُطِيِّ فِي حَالَةِ الْحَيْضِ الثَّابِتَةِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى قُلْ هُوَ اَذَى فَاَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَالْعِلَّةُ هِيَ الْاَذَى واما الْمُسْتَنْبَطُ مِنَ السُّنَنِ فَكَقِيَاسِ حَرَمَةِ قَفْزٍ مِنَ الْحَصِّ بِقَفْزٍ يَنْ عَلَى حَرَمَةِ قَفْزٍ مِنَ الْحَنْطَةِ بِقَفْزٍ يَنْ مِنْهَا الثَّابِتَةُ بِقَوْلِهِ الْحَنْطَةُ بِالْحَنْطَةِ مَثَلًا بِمَثَلٍ يَدَا بَيْدٍ وَالْفَضْلُ رِبَوًا واما الْمُسْتَنْبَطُ مِنَ الْاِجْمَاعِ فَارْوَدُ النَّظِيرِ قِيَاسُ الْوُطِيِّ الْحَرَامِ عَلَى الْحَلَالِ فِي حَرَمَةِ الْمَصَاهِرَةِ كَقِيَاسِ حَرَمَةِ وَطِيِّ امِّ الْمَرْئِيَةِ عَلَى حَرَمَةِ وَطِيِّ امِّ امْتِهِ النَّحْوِ وَطِيِّهَا وَالْحَرَمَةُ فِي الْمَقْيَاسِ ثَابِتَةٌ اِجْمَاعًا وَلَا نَصَّ فِيهِ بَلْ النِّصُّ وَاَرَدَ فِي امْهَاتِ النِّسَاءِ مِنْ غَيْرِ اشْتِرَاطِ الْوُطِيِّ

**ترجمہ:** اور اصول فقہ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس ہیں اگرچہ وہ فرع ہے تیوں کی، جب اس بات کو ذکر کیا کہ اصول فقہ وہ ہے جس پر فقہی ہے تو ارادہ کیا کہ بیان کریں کہ جس پر فقہی ہے وہ کیا چیز ہے، پس کہا وہ یہ چار چیزیں ہیں، پس پہلے تین اصول مطلقہ ہیں اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک حکم کو ثابت کرنے والا ہے اور بہر حال قیاس پس وہ من وجہ اصل ہے اس لیے کہ وہ اصل ہے حکم کے لحاظ سے، اور من وجہ فرع ہے پہلے تین کے لحاظ سے، اس لیے کہ اس میں علت اس کے وارد ہونے والی جگہوں سے مستنبط ہے، پس وہ حکم جو قیاس سے ثابت ہو وہ ان اولہ سے ثابت ہوگا، اور نیز وہ مثبت نہیں ہوتا بلکہ وہ مظہر ہوتا ہے بہر حال اس قیاس کی نظیر جو کتاب سے مستنبط ہو پس جیسے لواطت کی حرمت کو قیاس کرنا حالت حیض میں وطی کی حرمت پر جو ثابت ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول قُلْ هُوَ اَذَى فَاَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ سے، اور علت وہ اذی ہے، اور بہر حال وہ قیاس جو مستنبط ہو سنت سے پس جیسے حص کے ایک قفیز کی حرمت دو قفیز کے بدلے میں گندم کے ایک قفیز کی اس کے دو قفیزوں کے حرمت کے بدلے میں، جو ثابت ہے نبی ﷺ کے اس قول کے ساتھ الحنطة بالحنطة مثلاً یا بید والفضل ربوا، اور بہر حال وہ قیاس جو مستنبط ہوا اجماع سے پس علماء اصول نے اس کی نظیر کے لیے ذکر کیا حرمت مصاہرہ میں وطی حرام کے وطی حلال پر قیاس کو جیسے مرنیہ کی ماں کے ساتھ وطی کے ساتھ حرمت کو قیاس کرنا اپنی باندی موطوءہ کی ماں کے ساتھ وطی کی حرمت پر اور وہ حرمت جو مقیس علیہ میں ہے وہ ثابت ہے اجماع کے ساتھ اور اس میں کوئی نص نہیں ہے، بلکہ نص بیویوں کی ماؤں میں ہے بغیر وطی کی شرط کے۔

**تشریح:** و اصول الخ :- جب مصنف نے بتایا کہ اصول الفقہ کا معنی ہے جس پر فقہی ہو تو اب یہ بیان کرتے ہیں کہ جس پر فقہی ہے وہ کیا چیز ہے، پس کہا کہ یہ چار چیزیں ہیں، کتاب، سنت، اجماع اور قیاس۔ پہلے تین تو اصول مطلقہ ہیں جبکہ قیاس من وجہ اصل ہے اور من وجہ فرع ہے۔ پہلے تین اصول مطلقہ اس لیے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک حکم ہے اور قیاس من وجہ اصل اس لیے ہے کہ وہ حکم کے لحاظ سے اصل ہے اور من وجہ فرع اس لیے ہے کہ قیاس کی علت کتاب، سنت یا اجماع میں سے کسی ایک سے مستنبط ہوتی ہے لہذا جو حکم قیاس سے ثابت ہو وہ انہی اولہ ثلاثہ میں سے کسی ایک سے ثابت ہوتا ہے پس قیاس انہی تین کی فرع ہوا۔

وایضا الخ :- قیاس کے من وجہ فرع ہونے کی دوسری دلیل ہے کہ قیاس حکم کو ثابت نہیں کرتا بلکہ وہ حکم کو ظاہر کرتا ہے  
امانظیر الخ :- اس قیاس کی نظیر بیان کرتے ہیں جو کتاب اللہ سے مستنبط ہو، کہ بیوی کے ساتھ عمل قوم لوط حرام ہے اس

کو قیاس کیا گیا ہے حالت حیض میں بیوی کے ساتھ جماع کی حرمت پر، جو قرآن کی اس آیت سے ثابت ہے، قل ہواذی فاعزلوا النساء فی الحيض، اور اس حرمت کی علت اذی ہے جو عمل قوم لوط میں بھی پائی جاتی ہے، بیوی کے ساتھ عمل قوم لوط بھی حرام ہوگا۔

واما المستنبط الخ:۔ اس قیاس کی نظیر بیان کرتے ہیں جو سنت سے مستنبط ہو کہ جس کے ایک قفیز کی جس کے دو قفیزوں کے ساتھ بیچ کرنا حرام ہے، اس کو قیاس کیا گیا ہے گندم کے ایک قفیز کی دو قفیزوں کے بدلے بیچ کی حرمت پر، جو کہ سنت سے ثابت ہے۔ اور وہ سنت یہ حدیث ہے المحطۃ بالمحطۃ مثلاً بمثل یدابید والفضل ربوا۔ اس حرمت کی علت قدر مع الخس ہے اور یہ علت ایک قفیز جس اور دو قفیز جس میں پائی جاتی ہے لہذا بیچ بھی حرام ہوگی۔

واما المستنبط الخ:۔ یہاں سے اس قیاس کی نظیر بیان کرتے ہیں جو اجماع سے مستنبط ہو، کہ مزنیہ کی ماں سے نکاح حرام ہے اس کو قیاس کیا گیا ہے اپنی باندی موطوءہ کی ماں کے ساتھ نکاح کی حرمت پر، جو کہ اجماع سے ثابت ہے اس میں کوئی نص موجود نہیں کیونکہ نص تو صرف اپنی بیویوں کی ماؤں کے بارے میں ہے، کہ ان کے ساتھ نکاح حرام ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا وامہات نسائکم، کہ تمہاری بیویوں کی مائیں حرام ہیں خواہ اپنی بیوی سے وطی کی ہو یا نہ کی ہو۔ اور حرمت کی علت جزئیہ و بعضیت ہے اور یہی علت مزنیہ کی ماں میں بھی پائی جاتی ہے لہذا اس سے بھی نکاح حرام ہوگا۔

**التلویح:** قوله واصول الفقه ماسبق كان بيان مفهوم اصول الفقه وهذا بيان ماصدق عليه هذا المفهوم من الانواع المنحصرة بحكم الاستقراء في الاربعة ووجه ضبطه ان الدليل الشرعي اما وحی او غيره والوحی ان كان متلوًا فالكتاب والافالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة من عصر فالاجماع والافالقياس وان الدليل اما ان يصل الينا من الرسول عليه السلام اولًا والاوّل ان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب والافالسنة والثاني ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والافالقياس

**ترجمہ:** مصنف کا قول واصول الفقه، ما قبل میں اصول فقہ کے مفہوم کا بیان تھا اور یہ اس چیز کا بیان ہے جس پر یہ مفہوم صادق ہے یعنی وہ انواع جو استقراء کے حکم سے چار میں منحصر ہیں، اور ان کی وجہ حصر یہ ہے کہ دلیل شرعی یا وحی ہوگی یا غیر وحی، اور وحی اگر متلو ہو تو کتاب ہے ورنہ پس سنت ہے، اور غیر وحی اگر ایک زمانے میں پوری امت کا قول ہو تو وہ اجماع ہے، ورنہ پس قیاس ہے یا تحقیق دلیل یا تو وہ ہم تک پہنچتی ہوگی رسول ﷺ سے یا نہیں، اور اول اگر اس کے نظم کے ساتھ اعجاز کا تعلق ہو تو وہ کتاب ہے اور ثانی، اگر اس شخص کی عصمت مشروط ہو جس سے یہ صادر ہوئی تو وہ اجماع ہے ورنہ پس قیاس ہے۔

**تشریح:** ماسبق الخ:۔ ما قبل سے ربط بیان کرتے ہیں کہ پیچھے اصول فقہ کے مفہوم کا بیان تھا، یہاں اصول فقہ کا مصداق ذکر کرتے ہیں، اصول فقہ کا مصداق حکم الاستقراء چار چیزیں ہیں۔ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس۔ شارح نے اس کی دو وجہ حصر لکھیں ہیں، پہلی وجہ حصر یہ ہے کہ دلیل شرعی وحی ہوگی یا غیر وحی، اگر وحی ہو تو متلو (جس کی تلاوت کی جاتی ہے) ہوگی یا غیر متلو، اگر متلو ہو تو کتاب ہے اگر غیر متلو ہو تو سنت ہے۔ اور اگر دلیل شرعی غیر وحی ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو ایک زمانے کے تمام مجتہدین امت کا قول ہوگا یا نہیں، اگر تمام کا قول ہو تو وہ اجماع ہے ورنہ قیاس ہے۔ دوسری وجہ حصر یہ ہے کہ دلیل شرعی ہم تک رسول اللہ ﷺ کی جانب سے پہنچی ہوگی یا نہیں، اگر ہم تک نبی ﷺ کی جانب سے پہنچی ہو تو وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کے الفاظ کے ساتھ اعجاز کا تعلق ہوگا یا نہیں، اگر ہو تو وہ کتاب ہے



اگر نہ ہو تو وہ سنت ہے۔ اور اگر ہم تک وہ دلیل نبی ﷺ کی جانب سے نہ پہنچی ہو تو دو حال سے خالی نہیں، وہ دلیل جس سے صادر ہوئی ہے اس کی عصمت مشروط ہوگی یا نہیں اگر اس کی عصمت مشروط ہو تو وہ اجماع ہے ورنہ قیاس ہے۔

**التلویح:** واما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال باحدها والافلا دخل للرأي في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعاً خامساً من الادلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع صرح بذلك في الاحكام ثم الثلاثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهراً دون وجه لكونه فرعاً للثلاثة لا بتناءه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها واثم القياس في اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم ومن ههنا يقال ان اصول الفقه ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلاثة

**ترجمہ:** اور بہر حال ان لوگوں کی شریعتیں جو ہم سے پہلے تھیں، اور تعامل اور قول صحابی وغیرہ پس یہ راجع ہیں ان چار کی طرف، اور اسی طرح معقول ان میں سے ایک کے ساتھ استدلال کی ایک نوع ہے، ورنہ پس کوئی دخل نہیں ہے رائے کو احکام کو ثابت کرنے میں اور جس کو بنایا بعض نے ادلہ کی قسم خاص اور اس کا نام رکھا استدلال، تو اس کا خلاصہ راجع ہے عقلاً نص یا اجماع کیساتھ استدلال کرنے کے ساتھ، اس کی تصریح کی گئی ہے احکام میں۔ پھر پہلے تین اصول اصول مطلقہ ہیں بوجہ ان کے مستقل دلائل ہونے کے جو احکام کو ثابت کرنے والے ہیں، اور قیاس من وجہ اصل ہے بوجہ حکم کے اس کی طرف بظاہر منسوب ہونے کے، نہ کہ من وجہ بوجہ اس کے تین کی فرع ہونے کے اس کے ایسی علت پر مبنی ہونے کی وجہ سے جو مستنبط ہوتی ہے کتاب اور سنت اور اجماع کے وارد ہونے کی جگہوں سے پس حکم حقیقت میں ان کی طرف منسوب ہوتا ہے اور قیاس کا اثر حکم کو ظاہر کرنے میں ہے اور اس کے وصف کو خصوص سے عموم کی طرف تبدیل کرنے میں ہے۔ اور اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اصول فقہ تین ہیں کتاب، سنت اور اجماع اور چوتھی اصل قیاس جو ان اصول ثلاثہ سے مستنبط ہوتا ہے۔

**تشریح:** واما شرائع الخ :- یہ ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ دلائل کا حصر چار میں درست نہیں، اس لیے کہ بسا اوقات حکم شرعی سابقہ شریعتوں سے بھی معلوم ہو جاتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وکتبتنا علیہم فیہا ان النفس بالنفس الخ، تو قصاص کا حکم پہلی شریعتوں سے ثابت ہے۔ اسی طرح کبھی حکم تعامل ناس سے ثابت ہو جاتا ہے جیسے استحصان (جو تا، موزہ وغیرہ بنوانا) اس میں معدوم کی بیع ہوتی ہے اور معدوم کی بیع ناجائز ہے، لیکن اس کو جائز قرار دیا گیا تعامل ناس کی وجہ سے۔ اسی طرح کبھی حکم قولی صحابی سے بھی ثابت ہو جاتا ہے۔ حالانکہ سابقہ شرائع، تعامل ناس اور قولی صحابی ارکان اربعہ (کتاب، سنت، اجماع اور قیاس) میں سے نہیں ہیں۔ اس کا جواب دیا کہ یہ سب ارکان اربعہ کی طرف راجع ہیں، سابقہ شرائع کتاب اللہ یا سنت کی طرف راجع ہیں اور تعامل ناس اجماع کے تحت داخل ہے اور قول صحابی اگر مد رک بالقیاس (عقلاً سمجھ میں آتا ہو) ہو تو قیاس کے تحت داخل ہے اور اگر غیر مد رک بالقیاس ہو تو وہ سنت کے تحت داخل ہے۔

و کذا المعقول الخ :- یہ ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ دلائل کا حصر چار میں درست نہیں۔ اس لیے کہ دلیل عقلی سے بھی حکم ثابت ہو جاتا ہے اس کا جواب دیا کہ دلیل عقلی درحقیقت ان چاروں میں سے کسی ایک کے ذریعہ استدلال ہوتا ہے (یعنی دلیل عقلی بھی ارکان اربعہ میں سے کسی ایک سے ماخوذ ہوتی ہے) کیونکہ عقل ورائے سے کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا۔

ومما جعله الخ : - ایک فائدہ بیان کیا کہ بعض حضرات نے دلیل عقلی کو ارکان اربعہ کے علاوہ ایک پانچواں رکن قرار دیا، اور اس کا نام استدلال رکھا۔ شارح کہتے ہیں اس کا حاصل بھی یہی ہے کہ یہ ارکان اربعہ میں سے کسی ایک سے ماخوذ ہوتی ہے۔  
فائدہ: قیاس اور دلیل عقلی میں فرق یہ ہے کہ قیاس احکام غیر منصوصہ میں جاری ہوتا ہے جبکہ دلیل عقلی احکام منصوصہ اور غیر منصوصہ سب میں جاری ہوتی ہے۔

ثم الثلاثة الخ : - یہاں سے اصول ثلاثہ (کتاب، سنت اور اجماع) اور قیاس کے درمیان فرق بیان کرتے ہیں، ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ اصول ثلاثہ اصول مطلقہ ہوتے ہیں جبکہ قیاس من وجہ اصل اور من وجہ فرع ہے۔ اصول ثلاثہ کا اصول مطلقہ ہونا اس لیے ہے کہ وہ مستقل اولہ ہیں جو احکام کو ثابت کرتے ہیں اور قیاس کا من وجہ اصل ہونا اس لیے ہے کہ بظاہر حکم قیاس کی طرف بھی منسوب ہوتا ہے بایں طور کہ کہا جاتا ہے کہ فلاں حکم قیاس سے ثابت ہے اور قیاس من وجہ فرع اس لیے ہے کہ قیاس درحقیقت اصول ثلاثہ کی فرع ہے کیونکہ قیاس کی بناء ایسی علت پر ہوتی ہے جو علت کتاب، سنت اور اجماع سے مستنبط ہوتی ہے۔

فالحکم الخ : - ما قبل پر تفریع ہے چونکہ قیاس اصول ثلاثہ کی فرع ہے، اسی لیے حکم درحقیقت اصول ثلاثہ کی طرف ہی منسوب ہوتا ہے۔ قیاس کا اثر صرف دو چیزیں ہیں (۱) یہ حکم کو ظاہر کر دیتا ہے (۲) یہ حکم کو وصف مخصوص سے وصف عموم کی طرف تبدیل کر دیتا ہے وہ اس طرح کہ پہلے حکم صرف مقیس علیہ میں ثابت ہوتا ہے قیاس کی وجہ سے حکم مقیس میں بھی ثابت ہو جاتا ہے۔  
ومن ههنا الخ :۔ ما قبل پر تفریع ہے کہ چونکہ اصول ثلاثہ، اصول مطلقہ ہیں اور قیاس من وجہ اصل ہے اسی لیے ان کے درمیان فرق واضح کرنے کے لیے بعض علماء اصول فقہ اس طرح کی عبارت لاتے ہیں کہ اصول فقہ تین ہیں کتاب سنت اور اجماع اور چوتھی اصل قیاس ہے جو ان اصول سے مستنبط ہوتا ہے۔

**التلویح:** واعترض علیہ بوجوه الاول انه لا معنى للاصل المطلق الاما يتنی علیہ غیره سواء كان فرعاً لشي آخر اولم يكن ولهذا صح اطلاقه على الاب وان كان فرعاً الثاني ان السبب القريب لشي مع انه مسبب عن البعيد اولی باطلاق اسم السبب علیہ من البعيد وان لم يكن مسبباً عن شي آخر الثالث ان اولیة بعض الاقسام فی معنى المقسم لازمة فی كل قسمة فيلزم ان يفرد القسم الضعیف فيقال مثلاً الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتقريره فی صورة اخرى وهو معنى الاصل المطلق الخامس ان الاجماع ايضاً يفتقر الى السند فينبغي ان لا يكون اصلاً مطلقاً

**ترجمہ:** اور اس پر اعتراض کیا گیا چند وجوہ سے، پہلا اعتراض یہ ہے کہ اصل مطلق کا کوئی معنی نہیں مگر وہ جس پر اس کا غیر مبنی ہو خواہ وہ کسی اور شئی کی فرع ہو یا نہ ہو، اور اسی وجہ سے صحیح ہے اس کا باپ پر اطلاق، اگرچہ وہ فرع ہوتا ہے، دوسرا اعتراض یہ ہے کہ شئی کا سبب قریب باوجود اس کے کہ وہ مسبب ہو بعید سے، اولی ہوتا ہے اسم سبب کے اس پر اطلاق کے لیے بہ نسبت بعید کے، اگرچہ وہ مسبب نہ ہو کسی اور شئی سے، تیسرا اعتراض یہ ہے کہ بعض اقسام کا اولی ہونا مقسم کے معنی میں ہر تقسیم میں لازم ہے پس لازم آئے گا کہ علیحدہ ذکر کیا جائے ضعیف قسم کو پس کہا جاتا کہ کلمہ کی دو قسمیں ہیں اسم اور فعل، اور قسم ثالث حرف ہے، چوتھا اعتراض یہ ہے کہ حکم کو خصوص سے عموم کی طرف تبدیل کرنا ممکن نہیں ہے مگر اس کو دوسری صورت میں ثابت کرنے کے ساتھ اور یہی معنی ہے اصالة مطلقہ کا۔ پانچواں اعتراض یہ ہے کہ اجماع بھی محتاج ہوتا ہے سند کی طرف، پس مناسب ہے کہ وہ بھی اصل مطلق نہ ہو،

**تشریح:** واعتراض الخ :- قیاس کو اصل مطلق قرار نہ دینے پر چند اعتراض ذکر کرتے ہیں، پہلا اعتراض یہ ہے کہ اصل مطلق کا معنی ہے جس پر اس کا غیر مبنی ہو خواہ وہ کسی دوسری شئی کی فرع ہو یا نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ باپ کو اصل مطلق کہتے ہیں حالانکہ وہ خود اپنے باپ کی فرع ہوتا ہے پس چاہیے کہ قیاس کو بھی اصل مطلق کہا جائے (کیونکہ اس پر احکام مبنی ہوتے ہیں) اگرچہ یہ خود اصول ثلاثہ کی فرع ہے۔

الثانی الخ :- دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جب کسی حکم کے دو سبب ہوں سبب قریب اور سبب بعید اور سبب قریب سبب بعید کی فرع ہو اور سبب بعید کسی شئی کی فرع نہ ہو تو اسم سبب کا اطلاق سبب قریب پر اولی ہوتا ہے، بالکل اسی طرح حکم قیاسی کا سبب قریب قیاس ہوتا ہے جو کہ خود اصول ثلاثہ کی فرع ہے اور اس کا سبب بعید اصول ثلاثہ ہوتے ہیں جو خود کسی کی فرع نہیں، تو چاہیے کہ قیاس پر اصل مطلق کا اطلاق اولی ہو بہ نسبت اصول ثلاثہ کے۔

الثالث الخ :- یہ تیسرا اعتراض ہے جو ان حضرات پر وارد ہوتا ہے جنہوں نے قیاس کے اصل من وجہ ہونے کی وجہ سے اس کو علیحدہ ذکر کیا، اور کہا الاصل الرابع القیاس۔ اعتراض یہ ہے ہر تقسیم میں ایسا ہوتا ہے کہ کچھ اقسام میں مقسم کا معنی کامل طور پر پایا جاتا ہے اور کچھ میں ضعف کے ساتھ ناقص طور پر پایا جاتا ہے، مثلاً کلمہ کی اقسام اسم وفعل وحرف میں حرف ضعیف ہے، تو پھر لازم آئے گا کہ وہاں بھی اس طرح اس کو علیحدہ ذکر کیا جائے اور کہا جائے الکلمۃ قسمان اسم وفعل والقسم الثالث الحرف۔ حالانکہ ایسا نہیں کہا جاتا، پس چاہیے کہ قیاس میں بھی یہ روش اختیار نہ کی جائے۔

الرابع الخ :- چوتھا اعتراض یہ ہے کہ قیاس حکم کو وصف خصوص سے وصف عموم کی طرف تبدیل کر دیتا ہے (یعنی پہلے حکم صرف مقیس علیہ میں ثابت تھا، قیاس کی وجہ سے وہ حکم مقیس میں بھی ثابت ہو گیا) اور یہ تبدیلی اس وقت ہوگی جب وہ حکم دوسری صورت (مقیس) میں ثابت کر دیا جائے اور یہ حکم مقیس میں ثابت کرنے والا قیاس ہی ہے لہذا قیاس کو اصل مطلق ہونا چاہیے۔ کیونکہ اصل مطلق کا یہی مطلب ہے کہ حکم کو ثابت کر دیا جائے۔ تو جس طرح باقی اصول ثلاثہ اصول مطلقہ ہیں اس لیے کہ وہ حکم کو ثابت کرتے ہیں اسی طرح قیاس بھی اصل مطلق ہونا چاہیے کیونکہ یہ بھی حکم کو ثابت کرتا ہے۔

الخامس الخ :- پانچواں اعتراض یہ ہے کہ قیاس کو اصل مطلق نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ اصول ثلاثہ کی فرع ہے تو چاہیے کہ اجماع بھی اصل مطلق نہ ہو اس لیے کہ اجماع بھی سند (دلیل) کی طرف محتاج ہوتا ہے کیونکہ مثلاً اجماع کے منعقد ہونے کے لیے ضروری ہے اول حکم کسی خبر واحد سے ظنی طور پر ثابت ہو پھر اس پر اجماع کیا جائے تاکہ وہ قطعی بن جائے تو اجماع بھی فرع ہو لہذا یہ بھی اصل مطلق نہ ہونا چاہیے۔

**تشریح:** والجواب عن الاول ان لا ندعی ان لعدم الفرعية مدخل فی مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشکیک وان الاصل الذي يستقل فی معنی الاصلۃ وابتناء الفرع علیہ کالكتاب مثلاً اقوی من الاصل الذي یبتنی فی ذالک المعنی علی شی آخر بحيث یكون فرعہ بالحقیقۃ مبتنیاً علی ذالک الشی کالقیاس والاضعف غیر داخل فی الاصل المطلق بمعنی الكامل فی الاصلۃ وهذا بین واما الالب فان ما یبتنی علی ابیه فی الوجود لافى الابوة والاصالة للولد فلا یكون مماد کونا فی شی

**ترجمہ:** اور پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہم دعوی نہیں کرتے اس بات کا کہ عدم فرعیت کو اصل کے مفہوم میں دخل ہوتا ہے بلکہ اصل تشکیک کے ساتھ بولا جاتا ہے اور یہ کہ وہ اصل جو مستقل ہو معنی اصلۃ میں اور فرع کے اس پر مبنی ہونے میں مثلاً کتاب، وہ اقوی ہوتا ہے

اس اصل سے جو مبنی ہو اس معنی میں دوسری شئی پر اس طور پر کہ اس کی فرع حقیقت میں اسی شئی پر مبنی ہو جیسے قیاس، اور اضعف داخل نہیں اصل مطلق بمعنی کامل فی الاصلۃ میں، اور یہ ظاہر ہے۔ اور بہر حال باپ، تو نہیں ہے سوائے اس کے کہ وہ اپنے باپ پر مبنی ہوتا ہے وجود میں نہ کہ باپ ہونے میں اور اصلۃ میں، پس باپ نہیں ہوگا ہماری مذکورہ باتوں میں سے کسی شئی میں۔

**تشریح:** والجواب عن الاول الخ :- پہلے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ ہم اس بات کا دعویٰ نہیں کرتے کہ عدم فرعیت کو اصل کے مفہوم میں دخل ہے، یعنی ہم یہ کہتے ہیں کہ چونکہ اصول خلاصہ کسی کی فرع نہیں اس لیے وہ اصل مطلق ہیں اور قیاس اصول خلاصہ کی فرع ہے اس لیے وہ اصل مطلق نہیں، بلکہ بات یہ ہے کہ اصل کلی مشکل ہے، اصول خلاصہ پر اس کا صدق قوت کے ساتھ ہے اور قیاس پر اس کا صدق ضعف کے ساتھ ہے وہ اس طرح کہ اصول خلاصہ اصالت کے معنی میں اور فرع کے ان پر مبنی ہونے میں مستقل ہیں جبکہ قیاس اصالت کے معنی اور فرع (حکم مقیس) کے قیاس پر مبنی ہونے میں مستقل نہیں کیونکہ قیاس کی فرع (حکم مقیس) کی بناء در حقیقت اصول خلاصہ پر ہی ہوتی ہے۔ چونکہ اصول خلاصہ پر اصل کا اطلاق قوت کے ساتھ ہے اور قیاس پر اصل کا اطلاق ضعف کے ساتھ ہے اسی لیے ہم نے کہا کہ قیاس اصل مطلق نہیں ہے بایں معنی کہ قیاس کامل فی الاصلۃ نہیں ہے۔

واما الاب الخ :- اعتراض اول میں قیاس کو اب پر قیاس کیا گیا تھا، اس کا جواب دیتے ہیں کہ قیاس کو اب پر قیاس کرنا درست نہیں ہے اس لیے کہ قیاس کو اصل مطلق نہ کہنا اس وجہ سے ہے کہ اس میں اصل کا معنی ضعف کے ساتھ پایا جاتا ہے اور اب باوجودیکہ وہ خود اپنے باپ کی فرع ہوتا ہے، اس کو اصل مطلق اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں اصالت والا معنی کامل طور پر پایا جاتا ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ اس میں اصالت والا معنی کامل طور پر کیسے پایا جاتا ہے حالانکہ وہ خود اپنے باپ کی فرع ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے اس کا اپنے باپ کی فرع ہونا وجود کے لحاظ سے ہے، باپ ہونے اور اصل ہونے کے لحاظ سے نہیں ہے۔

**التلویح:** وعن الثانی ان السبب القریب هو المؤثر فی فرعہ والمفصی الیہ واثر البعید انما هو فی الواسطۃ التی هی السبب القریب لافى فرعہ فبالضرورة یكون اولی واقوی من البعید فی معنی السببۃ والاصالۃ لذلک الفروع و فیما نحن فیہ القیاس لیس بمثبت حکم الفرع فضلاً عن ان یكون قریباً لیكون اولی بالاصالۃ بل هو مظهرٌ لاستناد حکم الفرع الی النص والایجام وعن الثالث انا لانسلم لزوم اولویۃ بعض الاقسام فی کل تقسیم وکیف یتصور ذالک فی تقسیم الماهیات الحقیقیۃ الی انواعها وافرادها کتقسیم الحيوان الی الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذالک فی کل قسمۃ فلا نسلم لزوم الاشارة الی ذالک التنبیه علیہ غایۃ ما فی الباب انه یجوز

**ترجمہ:** اور دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ سبب قریب ہی اس کی فرع میں موثر ہوتا ہے اور اس کی طرف مفصی ہوتا ہے اور بعید کا اثر نہیں ہے سوائے اس کے کہ اس واسطہ میں ہوتا ہے جو سبب قریب ہے نہ کہ اس کی فرع میں پس بدیہی طور پر وہ اولی اور اقوی ہوگا بعید کی نسبت معنی سمیت میں اور اس فرع کے لیے اصل ہونے میں، اور جس صورت میں ہم ہیں اس میں قیاس حکم فرع کے لیے ثبت نہیں ہوتا چہ جائیکہ وہ سبب قریب ہو حتیٰ کہ وہ اصل ہونے کے لیے اولی ہو، بلکہ وہ ظاہر کرنے والا ہوتا ہے حکم فرع کو نص اور ایجام کی طرف منسوب کرنے میں، اور تیسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے ہر تقسیم میں بعض اقسام کی اولویت کو، اور یہ کیسے متصور ہوگا مابیات حقیقیہ کی اپنی انواع اور اپنے افراد کی تقسیم میں جیسے حیوان کی تقسیم انسان اور اس کے غیر کی طرف، اور اگر تسلیم کر لیا جائے ہر تقسیم میں اس

کے لڑوم کو پس ہم تسلیم نہیں کرتے اس کی طرف اشارہ کے لازم ہونے کو اور اس پر تنبیہ کرنے کو، زیادہ سے زیادہ وہ بات جو اس باب میں ہے، یہ ہے کہ یہ جائز ہے۔

**تشریح:** وعن الثانی الخ: دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ سبب قریب اپنی فرع میں موثر ہوتا ہے اور اس کی طرف مفہی ہوتا ہے اور سبب بعید صرف سبب قریب میں موثر ہوتا ہے جو کہ واسطہ ہوتا ہے، سبب بعید فرع میں موثر نہیں ہوتا۔ پس ظاہر ہے کہ سبب قریب سمیت اور اصالت والے معنی کے لحاظ سے سبب بعید سے اولی ہوگا لیکن قیاس سبب قریب نہیں ہے لہذا اس کو اصل مطلق کہنے کی کوئی وجہ نہیں۔ باقی سبب قریب اس لیے نہیں ہے کیونکہ قیاس فرع میں حکم کو ثابت نہیں کرتا یعنی یہ فرع میں موثر نہیں بلکہ قیاس کا کام صرف یہ ہے کہ جو حکم فرع نص یا اجماع سے ثابت ہو رہا ہوتا ہے، یہ اس کو ظاہر کر دیتا ہے۔

وعن الثالث الخ: تیسرے اعتراض کے دو جواب ہیں، پہلا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے ہر تقسیم میں بعض اقسام اولی ہوتی ہیں، ماہیات حقیقیہ میں تمام اقسام برابر ہوتی ہیں مثلاً حیوان کی اقسام انسان فرس غنم وغیرہ برابر ہیں دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر تسلیم کر لیا جائے کہ ہر تقسیم میں کچھ اقسام اولی ہوتی ہیں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر تقسیم میں کچھ اقسام کے اولی ہونے کی طرف اشارہ اور تنبیہ کر دی جائے، زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ایسا کرنا جائز ہے، ضروری نہیں۔ پس ارکان اربعہ میں قیاس غیر اولی ہے اسی لیے اسی کی طرف اشارہ کرنے کے لیے کہہ دیتے ہیں الاصل الرابع القیاس۔ اور کلمہ کی اقسام میں حرف کے غیر اولی ہونے کی طرف اشارہ نہیں کرتے۔

**تشریح:** وعن الرابع انه ان اريد بالتقرير التقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يَقَرُّرُ الحكم ويُثَبِّتُهُ في صورة الفرع فلا تُسَلِّمُ امتناع التغيير بدونه وان اريد بحسب علمنا فهو لا يقتضي استناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلاً له كاملاً وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند في تحقيقه لا في نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلاثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بان الاجماع يثبت امرأئداً لا يثبت السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيئ زيادة بل ربما اورث نقصاً بان يكون حكم الاصل قطعياً وحكمه ظنّياً

**ترجمہ:** اور چوتھے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اگر تقریر سے ارادہ کیا جائے تقریر بحسب الواقع کا، حتی کہ قیاس ہی وہ چیز ہو جائے جو حکم کو ثابت کرتی ہے اور اس کو فرع کی صورت میں ثابت کرتی ہے تو ہم تسلیم نہیں کرتے تبدیلی کے اس کے بغیر ممتنع ہونے کو اور اگر مراد لیا جائے ہمارے علم کے مطابق، تو یہ تقاضہ نہیں کرتا حقیقہ حکم کو قیاس کی طرف منسوب ہونے کا، تا کہ وہ اس کی اصل کامل ہو جائے، اور پانچویں اعتراض کا جواب مذکورہ بات کو تسلیم کرنے کے بعد یہ ہے کہ اجماع نہیں ہے سوائے اس کے کہ محتاج ہوتا ہے سند کی طرف اپنے وجود میں نہ کہ حکم پر نفس دلالت میں، اس لیے کہ اس کے ساتھ استدلال کرنے والا محتاج ہوتا ہے سند کے ملاحظہ کی طرف اور اس کی طرف توجہ کرنے کی طرف، بخلاف قیاس کے اس لیے کہ اس کے ساتھ استدلال کرنا ممکن نہیں ہے اصول ثلاثہ میں سے کسی ایک کا اور اس علت کا اعتبار کیے بغیر جو ان سے مستنبط ہوتی ہے۔ اور کبھی یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اجماع ایسے امر زائد کو ثابت کرتا ہے جس کو سند ثابت نہیں کرتی اور وہ حکم کا قطعی ہونا ہے بخلاف قیاس کے، اس لیے کہ وہ زیادتی کا فائدہ نہیں دیتا بلکہ بسا اوقات نقصان پیدا کرتا ہے بایں طور کہ اصل کا حکم



قطعی ہوتا ہے اور اس کا حکم ظنی ہوتا ہے۔

**تشریح:** وعن الرابع الخ: - چوتھے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ قیاس حکم کو وصف خصوص سے وصف عموم کی طرف تبدیل کر دیتا ہے اور یہ تغیر تقریر کے بغیر ممکن نہیں لہذا قیاس ہی حکم کی تقریر کرتا ہے (ثابت کرتا ہے) اس تقریر سے آپ کی کیا مراد ہے؟ تقریر بحسب الواقع یا تقریر بحسب علمنا؟ اگر کہو کہ مراد تقریر بحسب الواقع ہے یعنی واقع نفس الامر قیاس ہی حکم کو ثابت کرتا ہے تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ تغیر حکم (من الخصوص الی العموم) تقریر کے بغیر ممکن ہے۔ کیونکہ ہوسکتا ہے تغیر تو ہو لیکن واقع میں قیاس نے حکم ثابت نہ کیا ہو بلکہ مجتہد سے خطا ہو گئی ہو لان المجتہد مخطئ ویصیب، اور اگر کہو کہ تقریر سے مراد تقریر بحسب علمنا ہے یعنی ہمارے علم کے مطابق قیاس حکم کو ثابت کرتا ہے تو یہ اس بات کا تقاضہ نہیں کرتا کہ حکم ھقیقۃً قیاس سے ثابت ہے لہذا لازم نہ آئے گا کہ قیاس اصل مطلق ہے۔

وعن الخامس الخ: - پانچویں اعتراض کے تین جواب ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اجماع سند (دلیل) کی طرف محتاج ہوتا ہے لہذا اجماع کو اصل مطلق کہنا درست ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ہم تسلیم کر لیں کہ اجماع دلیل کا محتاج ہوتا ہے تو پھر ہم کہتے ہیں یہاں دو چیزیں ہیں (۱) اجماع کا وجود (۲) اجماع کی حکم پر دلالت، اجماع اپنے وجود میں تو سند (دلیل) کا محتاج ہے لیکن حکم پر دلالت کرنے میں اس کا محتاج نہیں ہے کیونکہ جو شخص اجماع سے استدلال کرتا ہے وہ سند کا محتاج نہیں ہوتا بخلاف قیاس کے کہ اس کے ذریعہ استدلال اس وقت ممکن ہوگا جب اصول ثلاثہ میں سے کسی ایک اصل اور اس سے مستنبط شدہ علت کا اعتبار کیا جائے، لہذا قیاس تو دلیل کا محتاج ہوا لیکن اجماع محتاج نہیں ہے۔ اسی لیے اجماع کو اصل مطلق کہا جاتا ہے، قیاس کو نہیں۔

وقد یجاب الخ: - تیسرا جواب دیتے ہیں کہ قیاس اور اجماع میں فرق ہے، اجماع ایک امر زائد کو ثابت کرتا ہے جس کو سند ثابت نہیں کرتی اور وہ امر زائد قطعیت حکم ہے۔ (یعنی سند مثلاً خبر واحد کی وجہ حکم ظنی تھا اجماع کی وجہ سے قطعی بن گیا) جبکہ قیاس کسی امر زائد کو ثابت نہیں کرتا بلکہ الٹا نقصان کا باعث ہے کیونکہ اصل (مقیس علیہ) کا حکم تو قطعی ہوتا ہے جبکہ قیاس کی وجہ سے مقیس میں حکم ظنی ہوتا ہے لہذا اجماع باوجودیکہ وہ سند کی طرف محتاج ہوتا ہے اس کو اصل مطلق کہا جاتا ہے قیاس کو نہیں۔

**التوضیح:** وَلَمَّا عَرَفَ أَصُولُ الْفَقْهِ بِاعْتِبَارِ الْإِضَافَةِ فَلَا أَنْ يَعْرِفَهُ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ لَقَبٌ لِعِلْمٍ مَخْصُوصٍ فَيَقُولُ وَعِلْمُ أَصُولِ الْفَقْهِ الْعِلْمُ بِالْقَوَاعِدِ الَّتِي يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَيْهِ عَلَى وَجْهِ التَّحْقِيقِ أَيْ الْعِلْمُ بِالْقَضَايَا الْكَلْبِيَّةِ الَّتِي يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى الْفَقْهِ تَوْصُلًا قَرِيبًا وَانْمَا قَلْنَا تَوْصُلًا قَرِيبًا احْتِرَازًا عَنِ الْمُبَادِي كَالْعَرَبِيَّةِ وَالْكَلامِ وَقَوْلُنَا عَلَى وَجْهِ التَّحْقِيقِ احْتِرَازًا عَنِ عِلْمِ الْخِلَافِ وَالْجَدَلِ فَانَّهُ إِنْ اشْتَمَلَ عَلَى الْقَوَاعِدِ الْمَوْصِلَةِ إِلَى مَسَائِلِ الْفَقْهِ لَكِنْ لَا عَلَى وَجْهِ التَّحْقِيقِ بَلِ الْغَرَضُ مِنْهُ الزَّمَامُ الْخَصْمِ وَذَلِكَ كَقَوَاعِدِهِمُ الْمَذْكُورَةِ فِي الْإِرْشَادِ وَالْمَقْدِمَةِ وَنَحْوِهِمَا لِنُبَيِّنَ عَلَيْهَا النُّكْثَ الْخِلَافِيَّةَ

**ترجمہ:** اور جب تعریف کر لی اصول فقہ کی باعتبار اضافتہ کے تو اب اس کی تعریف کرتے ہیں اس اعتبار سے کہ وہ علم مخصوص کا لقب ہے، پس کہتے ہیں اور علم اصول فقہ ان قواعد کا علم ہے جن کے ذریعہ رسائی ہوتی ہے فقہ تک تحقیق کے طریقہ پر، یعنی ان قضایا کلیہ کا علم جن کے ذریعہ فقہ تک توصل ہوتا ہے توصل قریب کے ساتھ، اور نہیں ہے سوائے اس کے کہ ہم نے کہا تو صلاً قریباً، مبادی سے احتراز کرتے ہوئے جیسے علم الخلاف والجدل (علم مناظرہ) اس لیے کہ وہ اگرچہ مشتمل ہوتا ہے ان قواعد پر جو فقہ کے مسائل تک پہنچانے والے ہیں لیکن تحقیق کے طریق پر نہیں بلکہ اس سے غرض خصم پر الزام قائم کرنا ہے اور یہ جیسے وہ قواعد جو مذکور ہیں ارشاد اور مقدمہ وغیرہ میں تاکہ ان پر بنا کی

جائے اختلافی مسائل کی

**تشریح:** ولما عوف الخ:۔ مابعد کی تمہید ہے کہ جب مصنف نے باعتبار اضافت کے اصول الفقہ کی تعریف ذکر کر دی تو اب اصول الفقہ کی تعریف لقمی بیان کرتے ہیں چنانچہ کہتے ہیں علم اصول فقہ ان قواعد کے جاننے کا نام ہے جن کے ذریعہ فقہ تک رسائی علی وجہ تحقیق ہوتی ہے قواعد سے مراد قضایا کلیہ ہیں اور توصل سے مراد توصل قریب ہے یعنی ان قضایا کلیہ کے ذریعہ فقہ تک رسائی براہ راست ہوتی ہے وانما قلنا الخ:۔ توصل قریب کا فائدہ بیان کیا کہ اس سے احتراز ہے ان علوم سے جو مبادی کے درجہ میں ہیں جیسے علم صرف علم نحو وغیرہ۔ کیونکہ ان کے ذریعہ اگرچہ فقہ تک رسائی ہوتی ہے لیکن بالواسطہ۔

وقولنا علی وجہ الخ:۔ علی وجہ تحقیق کا فائدہ بیان کیا کہ اس سے علم مناظرہ سے احتراز ہے اس لیے کہ یہ علم اگرچہ ان قواعد پر مشتمل ہوتا ہے جو فقہ تک پہنچاتے ہیں اور یہ توصل قریب بھی ہوتا ہے لیکن یہ توصل علی وجہ تحقیق نہیں ہوتا۔ بلکہ اس سے مقصود مد مقابل پر الزام قائم کرنا ہوتا ہے جیسے وہ قواعد جو ارشاد اور مقدمہ نامی کتابوں میں مذکور ہیں، ان قواعد کو اس لیے ذکر کیا جاتا ہے کہ ان پر مسائل اختلافی کی بنیاد ہے۔

**التلویح:** قوله وعلم اصول الفقہ بعد ما تقرر ان اصول الفقہ لقب للعلم المخصوص لاحاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان توضيح كشجرة الاراك والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الظاهرة في السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقہ اذ في البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقہ فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانهما من مبادئ اصول الفقہ والتوصل بهما الى الفقہ ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الفاظه على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذلك يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقہ **ترجمہ:** مصنف کا قول وعلم اصول الفقہ، اس بات کے ثابت ہونے کے بعد کہ اصول فقہ علم مخصوص کا لقب ہے، کوئی ضرورت نہیں ہے علم کو اس کی طرف مضاف کرنے کی، مگر یہ کہ ارادہ کیا جائے زیادتی بیان اور توضیح کا، جیسے شجرۃ الاراک (پیلو کا درخت) اور قاعدہ وہ حکم کلی ہے جو اپنی جزئیات پر منطبق ہوتا ہے تاکہ ان جزئیات کے احکام اس سے معلوم ہوں، جیسے ہمارا قول ہر وہ حکم جس پر قیاس دلالت کرتا ہے پس وہ ثابت ہے اور توصل قریب مستفاد ہے بآسیہ سے جو سبب قریب میں ظاہر ہے، اور (مستفاد ہے) فقہ کی طرف توصل کے اطلاق سے اس لیے کہ بعید میں رسائی واسطہ تک ہوتی ہے اور اسی واسطے سے فقہ تک ہوتی ہے پس خارج ہو جائیگا عربیت اور کلام کے قواعد کا علم اس لیے کہ یہ دونوں اصول فقہ کے مبادی میں سے ہیں اور ان کے ذریعہ فقہ تک رسائی قریب نہیں، اس لیے کہ رسائی ہوتی ہے عربیت کے قواعد کے ذریعہ الفاظ کی اپنے مدلولات وضعیہ پر دلالت کی کیفیت کی معرفت کی طرف، اور اس کے واسطہ سے انسان قادر ہوتا ہے کتاب وسنت سے احکام کو مستنبط کرنے پر، اور اسی طرح علم کلام کے قواعد سے رسائی ہوتی ہے کتاب وسنت کے ثبوت کی طرف، اور ان کے صدق کے وجوب کی طرف، تاکہ اس کے ذریعہ رسائی ہو فقہ تک۔

**تشریح:** بعد ما تقرر الخ:۔ مصنف پر اعتراض ذکر کر کے اس کی توجیہ کرتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ پہلے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ اصول الفقہ علم مخصوص کا لقب ہے تو اصول الفقہ بھی علم ہوا، لہذا اب علم کو اصول الفقہ کی طرف مضاف کرنا اور علم اصول الفقہ کہنا بے

فائدہ ہے۔ توجیہ یہ بیان کی کہ اگرچہ علم کو اصول الفقہ کی طرف مضاف کرنے کی ضرورت نہیں ہے، لیکن مضاف کیا تا کہ مزید وضاحت ہو جائے۔ جیسے شجرۃ الاراک میں، اب اراک (پیلو) بھی درخت کا نام ہے اور شجرۃ بھی درخت کو کہتے ہیں پس شجرہ کو اراک کی طرف مضاف کرنے کی ضرورت نہیں ہے لیکن مضاف کیا تا کہ مزید وضاحت ہو جائے۔

والقاعدة الخ :- قاعدة کی تعریف کی، قاعدہ اس حکم کلی کو کہتے ہیں جو اپنی تمام جزئیات پر منطبق ہوتا کہ ان جزئیات کے احکام اس حکم کلی سے معلوم کیے جاسکیں، اس کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ جس جزئی کا حکم معلوم کرنا ہو اس کو صغریٰ بناتے ہیں اور حکم کلی کو کبریٰ بناتے ہیں جو نتیجہ ہوتا ہے وہ اس جزئی کا حکم ہوتا ہے مثلاً ایک قاعدہ (حکم کلی) ہے کل حکم دل علیہ القیاس فہو ثابت۔ اب جزئی قیاسی کا حکم معلوم کرنا تو یوں کہیں گے ہذا حکم دل علیہ القیاس، کل حکم دل علیہ القیاس فہو ثابت، پس نتیجہ ہوگا ہذا حکم ثابت۔ پس ہذا حکم ثابت یہ اس جزئی قیاسی کا حکم ہے۔

والتوصل الخ :- مصنف نے اصول فقہ کی تعریف میں توصل سے مراد توصل قریب لیا، یہاں سے شارح اس کی دو وجہیں ذکر کرتے ہیں، پہلی وجہ یہ ہے کہ توصل بہا میں باء سیمیہ ہے اور سبب سے مراد بظاہر سبب قریب ہوتا ہے لہذا توصل سے مراد توصل قریب ہوگا، دوسری وجہ یہ ہے کہ مصنف نے کہا توصل بہا الی الفقہ یعنی فقہ تک توصل ہو، اور فقہ تک توصل توصل قریب کے ساتھ ہی ہوتا ہے کیونکہ توصل بعید میں فقہ تک توصل نہیں ہوتا بلکہ واسطہ تک توصل ہوتا ہے پھر واسطہ سے فقہ تک توصل ہوتا ہے۔

فیخرج الخ :- یہاں سے توصل قریب کا فائدہ بیان کرتے ہیں کہ اس قید کی وجہ سے علم قواعد عربیت اور علم کلام خارج ہو گئے، علم قواعد عربیت تو اس لیے خارج ہو گیا کہ اس علم سے فقہ تک توصل قریب نہیں ہوتا کیونکہ قواعد عربیت کی وجہ سے الفاظ کی اپنے مدلولات وضعیہ پر دلالت کی کیفیت معلوم ہوتی ہے اور پھر اس کے واسطے سے انسان کتاب و سنت سے احکام مستنبط کرنے پر قادر ہو جاتا ہے اور علم کلام اس لیے خارج ہو گیا کہ اس سے بھی فقہ تک توصل قریب نہیں ہوتا کیونکہ اولاً اس علم سے کتاب و سنت کا ثبوت ہوتا ہے اور ان کی تصدیق کا وجوب معلوم ہوتا ہے پھر اس کے واسطے سے فقہ تک رسائی ہوتی ہے۔

**التلویح:** والتحقیق فی هذا الکلام ان الانسان لم یخلق عبثاً ولم یتروک سدی بل تعلّق بكل من اعماله حکم من قبل الشارح منوطاً بدلیل یخصه لیستنبط منه عند الحاجة ویقاس علی ذالک حکم ما یناسبه لتعدیل الاحاطة بجميع جزئیاتہ فحصلت قضایا موضوعاتها افعال المکلفین ومحمولاتها احکام الشارح علی التفصیل فسمی العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقهاء ثم نظرو فی تفاصيل الادلة والاحکام وعمّموها فوجدوا الادلة راجعة الی کتاب والسنة والاجماع والقیاس والاحکام راجعة الی الوجوب والندب والحرمة والکراهة والاباحہ وتأمّلوا فی کیفیت الاستدال بتلك الادلة علی تلك الاحکام اجمالاً من غیر نظر الی تفاصيلها الا علی طریق ضرب المثل فحصل لهم قضایا کلیة متعلقة بکیفیه الاستدلال بتلك الادلة علی تلك الاحکام اجمالاً وبيان طرقه وشرائطه یتوصل بكل من تلك القضايا الی استنباط كثير من تلك الاحکام الجزئية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها ودوّنوها و اضافوا اليها من اللواحي والمتممات و بیان الاختلافات ما یلیق بها و سمو العلم الحاصل بها اصول الفقہ فظهر عبارة عن العلم بالقواعد التي یتوصل بها الی الفقہ ولفظ القواعد مشعر بقید الاجمال وزاد المصنف قید التحقيق احترازاً عن علم الخلاف ولقائل ان ان یمنع کون قواعدہ مما یتوصل بها الی الفقہ

توصلًا قَرِيبًا بل انما يتوصل الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعتہ ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدل لي اما مجيب يحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثر وافيہ من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى يتوهم ان له اختصاصا بالفقه

**ترجمہ:** اور اس مقام میں تحقیق یہ ہے کہ انسان بے فائدہ پیدا نہیں کیا گیا اور اس کو نہیں چھوڑا گیا بے کار، بلکہ اس کے ہر عمل کے ساتھ معقول ہے ایک حکم شارع کی جانب سے، جس کا مدار ایسی دلیل پر ہے جو اس کے ساتھ خاص ہے تاکہ ضرورت کے وقت اس سے مستنبط کیا جائے اور اس حکم پر قیاس کیا جائے ایسی چیز کو جو اس کے مناسب ہے بوجہ تمام جزئیات کے احاطہ کے مشکل ہونے کے، پس حاصل ہوئے ایسے قضایا جن کے موضوعات مکلفین کے افعال ہیں اور ان کے محمولات تفصیل کے ساتھ شارع کے احکام ہیں، پس نام رکھا گیا ان احکام کے علم کا جو ان ادلہ سے حاصل ہو، فقہ۔ پھر انہوں نے غور کیا ادلہ اور احکام کی تفصیل میں اور ان کو عام کیا پس پایا انہوں نے ادلہ کو راجع کتاب، سنت اور اجماع اور قیاس کی طرف، اور پایا انہوں نے احکام کو راجع وجوب، ندب، حرمت، کراہیت اور اباحت کی طرف، اور انہوں نے غور کیا ان احکام پر ان ادلہ کے ساتھ استدلال کی کیفیت کی طرف اجمالا، بغیر انکی تفصیل کی طرف نظر کیے، مگر مثال بیان کرنے کے طریقہ پر، پس حاصل ہوئے ان کو ایسے قضایا کلیہ جو متعلق ہیں ان احکام پر ان ادلہ کے ساتھ استدلال کی کیفیت کے ساتھ اجمالا، اور اس کے طرق اور اس کی شرائط کے بیان کے ساتھ، رسائی ہوتی ہے ان قضایا میں سے ہر ایک کے ساتھ ان حکام جزئیہ میں سے کثیر احکام کے استنباط کی طرف ان کے ادلہ تفصیلیہ کے ساتھ، پس انہوں نے ان کو ضبط کیا اور ان کو مدون کیا اور اضافہ کیا ان کی طرف ان لواحق اور متممات کے اختلافات کے بیان کا جو ان کے لائق ہیں اور نام رکھا اس علم کا جو ان سے حاصل ہو، اصول فقہ، پس یہ علم عبارت ہو گیا ان قواعد کے علم سے جن کے ذریعہ فقہ تک رسائی ہوتی ہے، اور لفظ قواعد دال ہے اجمال کی قید پر۔ اور مصنف نے اضافہ کیا تحقیق کی قید کا احتراز کرتے ہوئے علم الخلاف سے، اور کہنے والے کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ منع کرے اس کے قواعد کو ان چیزوں میں سے ہونے سے جن کے ذریعہ فقہ تک توصل ہوتا ہے توصل قریب کے ساتھ، بلکہ نہیں ہے سوائے اس کے کہ ان کے ذریعہ توصل ہوتا ہے اس حکم کی محافظت کی طرف جو مستنبط ہو یا اس کی مدافعت کی طرف، اور اس کی فقہ اور اس کے غیر کی طرف نسبت برابر ہے اس لیے کہ جدلی یا جواب دینے والا ہوتا ہے جو حفاظت کرتا ہے حکم وضعی کی یا اعتراض کرنے والا ہوتا ہے جو گراتا ہے حکم وضعی کو، مگر یہ کہ فقہاء نے کثرت سے اس میں فقہ کے مسائل ذکر کیے ہیں اور بناء کی ہے اس کے نکات کی ان مسائل پر، حتیٰ کہ وہم ہوتا ہے کہ اس علم کو فقہ کے ساتھ اختصاص ہے۔

**تشریح:** والتحقیق الخ :- یہاں سے ضرورت علم فقہ کو بیان کرتے ہیں، کہ انسان کو بے کار اور مہمل پیدا نہیں کیا گیا بلکہ اس کے ہر عمل کے ساتھ شریعت کا حکم متعلق ہے، جس کا تعلق اس کی خاص دلیل کے ساتھ ہوتا ہے تاکہ بوقت ضرورت اس دلیل سے استنباط کیا جاسکے، اور اس حکم پر کسی اور مناسب حکم کو قیاس کیا جائے، کیونکہ قرآن و سنت میں تمام جزئیات کو بیان نہیں کیا گیا اس لیے کہ جزئیات کثیر ہیں، اسی لیے بعض جزئیات کو دوسری بعض جزئیات پر قیاس کر لیا جاتا ہے۔ تو اب ایسے قضایا حاصل ہو گئے جن کا موضوع مکلفین کے افعال مثلاً نماز، روزہ، وغیرہ ہیں اور ان کا محمول احکام شرعیہ ہیں جو تفصیل کے ساتھ بیان ہوئے ہیں، یعنی وجوب و حرمت وغیرہ۔ قضایا کی مثال جیسے نماز واجب ہے، چوری حرام ہے وغیرہ۔ پس ایسے قضایا کا علم جو ان ادلہ سے حاصل ہو فقہ کہلاتا ہے۔

ثم نظرو الخ :- یہاں سے علم اصول فقہ کی ضرورت کو ذکر کرتے ہیں، کہ جب فقہاء نے ادلہ و احکام کی تفصیل میں غور کیا اور ان میں عموم پیدا کیا تو فقہاء نے دیکھا کہ ساری ادلہ چار چیزوں کی طرف راجع ہیں کتاب، سنت، اجماع اور قیاس۔ اور احکام میں

دیکھا تو معلوم ہوا کہ وہ واجب، مستحب، حرام، مکروہ یا پھر مباح ہیں اور انہوں نے غور کیا کہ ان ادلہ کے ساتھ ان احکام پر استدلال کی کیفیت کیا ہے، اور احکام پر یہ استدلال اجمالاً ہوتا ہے تفصیل پر نظر کیے بغیر! اگر مثال دینی ہو تو تفصیل بیان کر دیتے ہیں، مثلاً نماز واجب ہے اس لیے کہ نماز کا امر کیا گیا ہے اور امر واجب کے لیے آتا ہے اور وہ امر اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے اقموا الصلوٰۃ۔ اچھا! اب ہوا یوں کہ علماء کے سامنے دو چیزیں آگئیں، (۱) ایسے قضایا کلیہ جو استدلال کی کیفیت کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں ایسا استدلال جو ادلہ سے احکام پر اجمالاً کیا جاتا ہے (۲) اس استدلال کے طرق و شرائط کا بیان، جن کی روشنی میں ان تمام قضایا کے ذریعہ احکام جزئیہ کثیرہ کے استنباط تک رسائی ہوتی ہے، جو قضایا اپنے اپنے ادلہ تفصیلیہ سے معلوم ہو چکے ہوتے ہیں۔ اس کے بعد علماء نے ان قضایا کو ضبط و مدون کیا اور ان کے ساتھ موافق و متمات کو بھی ذکر کیا اور مناسب اختلافات بھی ذکر کر دئے اور ان قضایا اور استدلال کے بیان طرق و شرائط کے مجموعے کے علم کا نام علم اصول فقہ رکھا۔ تو اب علم اصول فقہ کی تعریف یہ ہوئی کہ یہ ان قواعد کے جاننے کا نام ہے جن کے ذریعہ فقہ تک رسائی ہوتی ہو۔

ولفظ الخ :- شارح نے پیچھے ادلہ سے احکام پر "اجمالاً" استدلال کا ذکر کیا، تو یہاں سے شارح اس "اجمالاً" کے ذکر کا قرینہ بیان کرتے ہیں، کہ علم اصول فقہ کی تعریف میں "قواعد" کا ذکر ہے اور قواعد اجمالی ہی ہوتے ہیں۔ اس لیے ہم نے اجمالاً کو ذکر کیا۔

وزاد المصنف الخ :- یہاں سے اصول فقہ کی تعریف میں علی وجہ التحقيق کا فائدہ ذکر کرتے ہیں کہ اس قید سے اصول فقہ کی تعریف سے علم الخلاف والجدل (علم مناظرہ) خارج ہو گیا اس لیے کہ یہ علم اگرچہ ان قواعد پر مشتمل ہوتا ہے جن کے ساتھ فقہ تک توصل توصل قریب کے ساتھ ہوتا ہے لیکن یہ توصل علی وجہ التحقيق نہیں ہوتا بلکہ علم جدل سے مقصود صرف خصم پر الزام قائم کرنا ہوتا ہے جیسے وہ قواعد جو ارشاد اور مقدمہ نامی کتابوں میں مذکور ہیں، تاکہ ان قواعد پر نکت خلافیہ کی بناء کی جائے۔

ولقائل الخ :- ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ علم خلاف کو خارج کرنے کے لیے علی وجہ التحقيق کی ضرورت نہیں، بلکہ یہ توصل قریب کے ذریعہ خارج ہو گیا۔ وہ اس طرح کہ علم جدل کے ذریعہ فقہ تک توصل توصل قریب کے ساتھ نہیں ہوتا کیونکہ علم جدل کے ذریعہ براہ راست رسائی یا تو حکم کی محافظت کی طرف ہوتی ہے یا حکم کی مدافعت کی طرف، اس طرح کہ جدلی (مناظر) یا تو اپنے مستبطل شدہ حکم کی حفاظت و دفاع کریگا یا مد مقابل کے حکم مستبطل کا مقابلہ و معارضہ کریگا، اور اس کو گرانے کی کوشش کریگا اور یہ عام ہے خواہ حکم فقہ کا ہو یا غیر فقہ کا۔ تو دیکھیں اس علم کے ذریعہ فقہ تک رسائی توصل قریب کے ساتھ نہ ہوئی، لہذا تو صلاً قریباً کی قید سے ہی یہ علم خارج ہو گیا۔ الا ان الفقہاء الخ سے اس اعتراض کا جواب دیا کہ اگرچہ علم جدل کی رسائل فقہ تک توصل قریب کے ساتھ نہیں ہے لیکن فقہاء نے علم جدل میں بہت سے مسائل فقہ ذکر کر دئے ہیں اور علم جدل کے نکات ان مسائل فقہ پر مبنی ہیں جس سے وہم ہوتا ہے کہ اس علم کو فقہ کے ساتھ اختصاص حاصل ہے، اور شاید فقہ تک رسائی اس علم کے ذریعہ توصل قریب کے ساتھ ہوتی ہے تو اس وہم کی بناء پر علی وجہ التحقيق کا اضافہ کیا تاکہ علم جدل کو اصول فقہ کی تعریف سے خارج کیا جاسکے۔

**التوضیح:** ونعنی بالقضایا الكلية المذكورة ما يكون احدی مقدمتی الدلیل علی مسائل الفقہ ای اذا استدلت علی حکم مسائل الفقہ بالشکل الاول فکبری الشکل الاول ہی تلك القضایا الكلية کقولنا هذا الحكم ثابت لانه حکم یدل علی ثبوته القیاس وکل حکم یدل علی ثبوته القیاس فهو ثابت واذا استدلت علی حکم مسائل



الفقيه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لأنه كلما دلّ القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتاً لكنّ القياس دالٌّ على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتاً واعلم أنه يمكن أن لا يكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة في مسائل اصول الفقه لكن تكون مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسائل اصول الفقه كقولنا كلما دلّ القياس على الوجوب في صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما دلّ القياس على ثبوت كل حكم هذا شأنه يثبت هذا الحكم والوجوب والحرمة من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كلما دلّ القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دلّ القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة التي هي احدى مقدمتي الدليل تكون من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن ثم اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملاً على شرائط تدكر في موضعها وذلك ان لا يكون الدليل منسوخاً ولا يكون له معارض مساو اوراجح ويكون القياس قد ادى اليه رائي المجتهد حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلاً فالقضية المذكورة سواء جعلناها كبرى او ملازمة انما تصدق كلية اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علماً بالقضية الكلية التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فيكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه وقولنا يتوصل بها اليه الظاهر ان هذا يخص المجتهد فان المباحث عنه في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التي ليس دليل المقلد منها فلماذا لم يدكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتبنا ولا يبعد ان يقال انه يعم المجتهد والمقلد فالادلة الاربعة انما يتوصل بها المجتهد لا المقلد فاما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عندي لانه ادى اليه رائي ابي حنيفة وكل ما ادى اليه رايه فهو واقع عندي فالقضية الثانية من اصول الفقه ايضاً فلماذا ذكر بعض العلماء في كتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا اعلم اصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى مسائل الفقه ولا يقال الى الفقه لان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة وقولنا على وجه التحقيق لا ينافي هذا المعنى فان تحقيق المقلدان يقلد مجتهداً بان يعتقده ذلك المقلد حقيقة راي ذلك المجتهد وهذا الذي ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل فاما بالنظر الى المدلول فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذ اُعرف انواع الحكم وان نوع من الاحكام يثبت بأي نوع من الادلة بخصوصية ناشية من الحكم ككون هذا الشيء علّة لذلك فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس بل بالنص ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة او عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك القضية فان الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن ايجابها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف كمعرفة الاهلية والعوارض التي تعترض على الاهلية سماوية او مكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضاً لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا

اهذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شأنه بفعل هذا شأنه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شأنه ولم يوجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شأنه هذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسائل اصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الى آخره فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فهذه امعنى التوصل القريب المذكور فاذا غلظ ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم غلظ انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام الكلية من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التي ترجع الى ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى بعضها ناشئة عن الادلة الشرعية وبعضها ناشئة عن الاحكام

**ترجمہ:** اور ہم قضایا کلیہ مذکورہ سے مراد لیتے ہیں وہ قضیہ کلیہ جو فقہ کے مسائل پر دلیل کے دو مقدموں میں سے ایک مقدمہ ہو۔ یعنی جب تواستدلال کرے فقہ کے مسائل کے حکم پر شکل اول کے ساتھ تو شکل اول کا کبری وہ بھی قضایا کلیہ ہونگے جیسے ہمارا قول یہ حکم ثابت ہے اس لیے کہ یہ ایسا حکم ہے جس کے ثبوت پر قیاس دلالت کرتا ہے اور ہر وہ حکم جس کے ثبوت پر قیاس دلالت کرے پس وہ ثابت ہوتا ہے، اور جب تواستدلال کرے فقہ کے مسائل کے حکم پر ملازمات کلیہ کے ساتھ ملزوم کے وجود کے وقت، تو ملازمات کلیہ بھی قضایا کلیہ ہونگے جیسے ہمارا قول یہ حکم ثابت ہے اس لیے کہ جب بھی قیاس اس حکم کے ثبوت پر دلالت کرے تو یہ حکم ثابت ہوگا لیکن قیاس اس حکم کے ثبوت پر دال ہے پس وہ ثابت ہوگا، اور جان تو کہ ممکن ہے یہ بات کہ یہ قضیہ کلیہ بھی اصول فقہ کے مسائل میں مذکور نہ ہو لیکن ایسے قضیہ کلیہ کے تحت داخل ہو جو اصول فقہ کے مسائل میں مذکور ہے، جیسے ہمارا قول کہ جب بھی قیاس نزاع کی صورت میں وجوب پر دلالت کریگا تو اس میں وجوب ثابت ہوگا، پس بے شک یہ ملازمہ کلیہ اس ملازمہ کے تحت داخل ہے اور وہ ہے کہ جب بھی قیاس دال ہوگا ہر ایسے حکم کے ثبوت پر جس کی یہ شان ہو تو یہ حکم ثابت ہوگا اور وجوب اور حرمت اس حکم کی جزئیات میں سے ہیں پس گویا کہ کہا گیا جب بھی قیاس وجوب پر دلالت کریگا تو وجوب ثابت ہوگا اور جب بھی قیاس جواز پر دلالت کریگا تو جواز ثابت ہوگا۔ پس ملازمہ جو دلیل کے دو مقدموں میں سے ایک مقدمہ ہوتا ہے، یہ اصول فقہ کے مسائل میں سے ہوگا تضمن کے طریق پر۔ اور جان تو کہ ادلہ شرعیہ میں سے ہر دلیل نہیں ہے سوائے اس کے کہ اس کے ساتھ حکم ثابت ہوتا ہے جب کہ وہ مشتمل ہو ان شرائط پر جو ذکر کی جاتی ہیں اپنے مقام میں، اور وہ یہ ہیں کہ دلیل منسوخ نہ ہو اور اس کے لیے کوئی معارض مساوی یا معارض راجح نہ ہو اور قیاس کی طرف تحقیق ایک مجتہد کی رائے پہنچ چکی ہو، حتیٰ کہ اگر اس نے مخالفت کر لی مجتہدین کے اجماع کی تو یہ باطل ہوگا پس قضیہ مذکورہ برابر ہے اس کو ہم کبری بنائیں یا ملازمہ کلیہ، نہیں ہے سوائے اس کے کہ وہ صادق آتا ہے کلیہ جب کہ وہ مشتمل ہو ان قیود پر، پس ان مباحث کا علم جو ان قیود کے ساتھ متعلق ہو وہ قضیہ کلیہ کا علم ہوگا جو فقہ کے مسائل پر دلیل کے دو مقدموں میں سے ایک مقدمہ ہوتا ہے، پس وہ مباحث اصول فقہ کے مسائل میں سے ہونگی۔ اور ہمارا قول بیوصل بہا الیہ، ظاہر یہ ہے کہ مجتہد کے ساتھ خاص ہے، اس لیے کہ اس علم میں مجتہد عنہ وہ قواعد ہیں جن کے ذریعہ مجتہد فقہ تک پہنچتا ہے، اس لیے کہ

فقہ تک پہنچنے والا نہیں ہوتا مگر مجتہد، اس لیے کہ فقہ وہ احکام کا علم ہے جو حاصل ہو ان ادلہ سے کہ مقلد کی دلیل ان میں سے نہیں ہے پس اسی وجہ سے تقلید اور استفتاء کی مباحث کو ہماری کتب میں ذکر نہیں کیا جاتا۔ اور بعید نہیں یہ بات کہ کہا جائے کہ یہ عام ہے مجتہد اور مقلد کو، پس ادلہ اربعہ، نہیں ہے سوائے اس کے کہ ان کے ذریعہ مجتہد کی رسائی ہوتی ہے نہ کہ مقلد کی پس بہر حال مقلد، پس اس کے نزدیک دلیل قول مجتہد ہے پس مقلد کہے گا یہ حکم میرے نزدیک واقع ہے اس لیے کہ اس تک امام صاحب کی رائے پہنچی ہے اور ہر وہ حکم جس تک ان کی رائے پہنچی ہے وہ میرے نزدیک واقع ہے، پس دوسرا قضیہ بھی اصول فقہ میں سے ہے، اسی وجہ سے بعض علماء نے کتب اصول میں ذکر کیا ہے تقلید اور استفتاء کی مباحث کو، پس اس بناء پر علم اصول فقہ وہ ان قواعد کا علم ہوگا جن کے ذریعہ رسائی ہو فقہ کے مسائل تک، اور یہ نہ کہا جائے فقہ تک، اس لیے کہ فقہ وہ احکام کا علم ہے جو ادلہ سے حاصل ہو اور ہمارا قول علی وجہ تحقیق اس معنی کے منافی نہیں اس لیے کہ مقلد کی تحقیق یہ ہے کہ وہ مجتہد کی تقلید کرے یاں طور کہ وہ مقلد اعتقاد رکھے اس مجتہد کی رائے کے حق ہونے کا، اور یہ جو ہم نے ذکر کیا، نہیں ہے سوائے اس کے کہ یہ دلیل کے لحاظ سے ہے، پس بہر حال مدلول کے لحاظ سے پس بے شک قضیہ مذکورہ، نہیں ہے سوائے اس کے کہ ممکن ہے اس کو کلیہ ثابت کرنا جب کہ وہ جانے حکم کی انواع کو اور اس بات کو کہ حکم کی کوئی نوع ثابت ہے دلیل کی کس نوع سے، اس خصوصیت کے ساتھ جو پیدا ہونے والی ہے حکم سے جیسے اس شئی کا اس کی علت ہونا، اس لیے اس حکم کو ثابت کرنا ممکن نہیں ہے قیاس کے ساتھ بلکہ نص کے ساتھ، پھر وہ مباحث جو محکوم بہ کے متعلق ہیں اور وہ فعل مکلف ہے جیسے اس کا عبادت ہونا یا عقوبت ہونا اور اس کے علاوہ وہ چیزیں جو اس قضیہ کے کلیہ ہونے کے تحت داخل ہیں، اس لیے کہ احکام مختلف ہو جاتے ہیں مکلفین کے افعال کے مختلف ہونے کے ساتھ، اس لیے کہ عقوبات کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنا ممکن نہیں۔ پھر وہ مباحث جو محکوم علیہ کے متعلق ہیں اور وہ مکلف ہے، جیسے اہلیت اور ان عوارض کی معرفت جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں خواہ ساوی ہوں یا کتسابی، وہ داخل ہیں اس قضیہ کلیہ کے تحت، بوجہ احکام کے مختلف ہونے کے محکوم علیہ کے مختلف ہونے سے، عوارض کے وجود و عدم کے لحاظ سے، پس دلیل کی ترکیب شکل اول کیساتھ فقہ کے مسائل پر، اس طرح ہوگی۔ یہ حکم ثابت ہے اس لیے کہ یہ ایسا حکم ہے جس کی یہ شان ہے جو متعلق ہے ایسے فعل کے ساتھ جس کی یہ شان ہے، اور یہ فعل اس مکلف سے صادر ہے جس کی یہ شان ہے اور وہ عوارض نہیں پائے جاتے جو اس حکم کے ثبوت سے مانع ہیں اور اس حکم کے ثبوت پر دلالت کرتا ہے ایسا قیاس جس کی یہ شان ہے، یہ وہ صغریٰ ہے، پھر کبریٰ ہمارا قول ہے کہ ہر وہ حکم جو ان صفات مذکورہ کے ساتھ متصف ہو، دلالت کرتا ہو جس کے ثبوت پر قیاس موصوف، تو وہ ثابت ہوتا ہے پس یہ قضیہ اخیرہ اصول فقہ کے مسائل میں سے ہے، اور ملازمہ کے طریق پر اس طرح ہوگا کہ جب بھی وہ قیاس پایا جائے جو ان صفات کے ساتھ موصوف ہو جو ایسے حکم پر دال ہو جو ان صفات کے ساتھ موصوف ہو تو یہ حکم ثابت ہو جائیگا، لیکن وہ قیاس موصوف پایا گیا الخ، پس معلوم ہوا کہ تمام پچھلی مباحث اس قضیہ کلیہ مذکورہ کے تحت داخل ہیں جو فقہ کے مسائل پر دلیل کے دو مقدموں میں سے ایک مقدمہ ہوتا ہے، پس یہی معنی ہے توصل قریب کا۔ پس جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ اصول فقہ کے تمام مسائل راجع ہیں ہمارے اس قول کی طرف، کہ ہر وہ حکم جو ایسا ہو جس کے ثبوت پر ایسی دلیل دلالت کرتی ہو پس وہ ثابت ہوتا ہے، یا جب بھی پائی جائے ایسی دلیل جو ایسے حکم پر دال ہو تو وہ حکم ثابت ہو جائیگا تو معلوم ہوگئی یہ بات کہ اس علم میں بحث کی جاتی ہے ادلہ شرعیہ اور احکام سے جو کلیہ ہیں اس حیثیت سے کہ پہلی چیزیں دوسری چیزوں کو ثابت کرنے والی ہیں اور دوسری پہلی چیزوں سے ثابت ہونے والی ہیں،

**تشریح:** ونعنی الخ:۔ قضا یا کلیہ کا مصداق بیان کیا کہ قیاس اقتزائی میں قضا یا کلیہ کا مصداق شکل کا کبریٰ ہے اور قیاس استثنائی میں

اس کا مصداق ملازمات کلیہ ہیں، قیاس اقترازی کی مثال جیسے دعویٰ کیا جائے، ہذا الحکم ثابت، دلیل میں یوں کہا جائے لانه حکم یدل علی ثبوت القیاس وکل حکم یدل علی ثبوت القیاس فہو ثابت قضیہ کلیہ ہے اور قیاس استثنائی کی مثال جیسے دعویٰ ہو ہذا الحکم ثابت، دلیل میں کہا جائے لانه کما دل القیاس علی ثبوت ہذا الحکم کیونکہ ہذا الحکم ثابت، لکن القیاس دال علی ثبوت ہذا الحکم، نتیجہ ہے ہذا الحکم ثابت۔ اس میں دیکھیں کما دل القیاس علی ثبوت ہذا الحکم کیونکہ ہذا الحکم ثابت ملازمہ کلیہ ہے جو کہ قضیہ کلیہ ہے۔

واعلم الخ : - ایک فائدہ بیان کیا کہ کبھی قضیہ کلیہ (کبریٰ یا ملازمہ کلیہ) بعینہ اصول فقہ کے مسائل میں مذکور ہوتا ہے اور کبھی وہ بعینہ مذکور نہیں ہوتا، بلکہ کسی اور قضیہ کے تحت ضمناً مندرج ہوتا ہے مثلاً ایک ملازمہ کلیہ ہے کما دل القیاس علی الوجوب فی صورۃ النزاع یتبث الوجوب منہا، اب یہ ملازمہ کلیہ صراحۃً کہیں مذکور نہیں لیکن ایک اور ملازمہ کلیہ کے تحت مندرج ہے جو مذکور ہوتا ہے وہ وہ یہ ہے کما دل القیاس علی ثبوت کل حکم ہذا شانہ یتبث الحکم، پہلا ملازمہ کلیہ اس کے تحت اس طرح مندرج ہے کہ پہلے میں وجوب کا ذکر ہے اور دوسرے میں حکم کا ذکر ہے اور وجوب حکم کی جزئیات میں سے ہے، گویا یوں کہا کما دل القیاس علی الوجوب یتبث الوجوب وکما دل القیاس علی الجواز یتبث الجواز، تو یہاں پہلا ملازمہ کلیہ اس دوسرے کے تحت ضمناً مندرج ہے۔

ثم اعلم الخ : - یہاں سے اولہ شرعیہ سے حکم کے ثابت ہونے کی شرائط بیان کرتے ہیں، پہلی شرط یہ ہے کہ وہ دلیل شرعی منسوخ نہ ہو دوسری شرط یہ ہے کہ اس دلیل کا کوئی معارض مساوی یا معارض راجح موجود نہ ہو تیسری شرط یہ ہے کہ اگر دلیل شرعی قیاس ہو تو ضروری ہے کہ مجتہد لاحق کی رائے مجتہدین سابقین میں سے کسی ایک کے ساتھ متفق ہو۔ لہذا اگر مجتہد لاحق نے پہلے مجتہدین کے اجماع کے خلاف کر لیا تو اس کا قیاس باطل ہوگا۔

فالقضية الخ : - ایک فائدہ بیان کیا کہ قضیہ مذکورہ خواہ ہم اس کو کبریٰ بنائیں یا ملازمہ کلیہ، یہ کلیہ تب بنے گا جب یہ ساری شرائط پائی جائیں، اور ان شرائط وقيود کے متعلقہ مباحث کا علم بھی درحقیقت اس قضیہ کلیہ کا علم ہوگا لہذا ان شرائط وقيود کی مباحث بھی اصول فقہ کے مسائل میں سے شمار ہوگی۔

وقولنا الخ : - پیوستہ بہا کی تحقیق کرتے ہیں کہ متصل الی الفقہ کون ہے؟ اس میں دو احتمال ہیں، پہلا احتمال جو ظاہر ہے، یہ ہے کہ متصل صرف مجتہد ہے دلیل یہ ہے کہ اس علم میں ان قواعد سے بحث ہوتی ہے جن کے ذریعہ فقہ تک رسائی ہوتی ہے اور فقہ تک رسائی تو صرف مجتہد کو ہوتی ہے مقلد کو نہیں۔ فقہ تک رسائی صرف مجتہد کو اس لیے ہوتی ہے کہ فقہ احکام کے اس علم کو کہتے ہیں جو ادلہ اربعہ سے حاصل ہو، ظاہر ہے مقلد کو جن ادلہ سے علم حاصل ہوتا ہے وہ قول مجتہد یا قول مفتی ہی ہوتا ہے ادلہ اربعہ نہیں۔ اس احتمال کے مطابق چونکہ متصل صرف مجتہد ہوتا ہے، مقلد نہیں، اس لیے مصنف کہتے ہیں کہ ہماری اصول کی کتابوں میں تقلید اور استفتاء کی مباحث کو ذکر نہیں کیا جاتا۔

ولایبعد الخ : - دوسرا احتمال ذکر کیا کہ متصل مجتہد اور مقلد دونوں ہیں، فرق یہ ہے کہ مجتہد کی فقہ تک رسائی ادلہ اربعہ سے ہوتی ہے اور مقلد کی فقہ تک رسائی قول مجتہد سے ہوتی ہے اور وہی قول مجتہد ہی اس کے حق میں دلیل ہے، مقلد یوں کہے گا یہ حکم میرے نزدیک ثابت ہے کیونکہ یہ امام صاحبؒ کی رائے ہے اور جو امام صاحبؒ کی رائے ہو وہ میرے نزدیک ثابت ہے، یہ جو قضیہ ثانیہ ہے کہ جو امام صاحبؒ کی رائے ہو وہ میرے نزدیک ثابت ہے، یہ بھی اصول فقہ میں سے ہے، چونکہ اس دوسرے احتمال کے مطابق متصل الی الفقہ مجتہد اور مقلد دونوں ہیں اس لیے بعض علماء نے اصول کی کتابوں میں تقلید اور استفتاء کے مباحث ذکر کیے ہیں۔

فعلى هذا الخ: . ما قبل پر تفریع ہے کہ چونکہ دوسرے احتمال میں متصل الی الفقہ مقلد و مجتہد دونوں ہوتے ہیں اسی لیے اب علم اصول فقہ کی تعریف یوں کی جائے گی ہوا علم بالقواعد الی متصل بہا الی الفقہ، یہ نہیں کہیں گے متصل بہا الی الفقہ، کیونکہ فقہ کا علم صرف ادلہ اربعہ سے حاصل ہوتا ہے اور مقلد کو ادلہ اربعہ سے علم حاصل نہیں ہوتا، تو مقلد کو فقہ کا علم نہ ہوگا۔ ہاں مسائل فقہ کا علم ہوگا۔

وقولنا الخ: . ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ متصل الی الفقہ مقلد بھی ہوتا ہے اس لیے کہ علی وجہ التحقیق کی قید جو کہ تعریف اصول فقہ میں مذکور ہے، اس کے منافی ہے۔ کیونکہ مقلد کی فقہ تک رسائی علی وجہ التحقیق نہیں ہوتی، علی وجہ التقليد ہوتی ہے؟ اس کا جواب دیا کہ مقلد کی فقہ تک رسائی بھی علی وجہ التحقیق ہوتی ہے البتہ مقلد کے میں "تحقیق" یہ ہے کہ وہ اس بات کا اعتقاد رکھے کہ اس کے مجتہد کی رائے حق ہے۔

وهذا الخ: . ایک فائدہ بیان کیا کہ سابقہ باتیں "دلیل" کے حوالے سے تھیں کہ ادلہ میں فلاں فلاں شرط ہونی چاہیے اب کچھ باتیں "مدلول" یعنی حکم کے حوالے سے کرتے ہیں، حاصل یہ ہے کہ قضیہ مذکورہ کلیہ تب ہوگا جب حکم کی نوع معلوم ہو، یہ معلوم ہو کہ کس قسم کا حکم کس قسم کی مخصوص دلیل سے ثابت ہوگا جو دلیل حکم سے ہی ناشی ہوگی، مثلاً یہ کہنا کہ یہ شئی اس شئی کی علت ہے، اب یہ حکم ہے اس کو قیاس سے ثابت کرنا ممکن نہیں بلکہ یہ حکم نص سے ہی ثابت ہوگا۔

ثم المباحث الخ: . ایک فائدہ بیان کیا کہ وہ مباحث جو محکوم بہ یعنی فعل مکلف (عبادت وغیرہ) کے متعلق ہیں وہ بھی قضیہ مذکورہ کے "کلیہ" ہونے کے تحت داخل ہیں۔ کیونکہ مکلفین کے افعال کے مختلف ہونے سے احکام مختلف ہو جاتے ہیں مثلاً عقوبت فعل مکلف ہے اس کو قیاس کے ذریعہ واجب کرنا ممکن نہیں صرف ادلہ ثلاثہ کے ذریعہ ہی واجب ہو سکتی ہے۔ اسی طرح وہ مباحث جو محکوم علیہ یعنی مکلف کے ساتھ متعلق ہیں وہ بھی قضیہ مذکورہ کے "کلیہ" ہونے کے تحت مندرج ہیں، مثلاً یہ جاننا کہ محکوم علیہ حکم کے لیے اہل ہے یا غیر اہل، اور ان عوارض کو جاننا جو حکم کی اہلیت کو ختم کر دیتے ہیں خواہ وہ عوارض سماوی ہوں یا اکتسابی، سماوی ہوں جیسے حائض کا نماز کے لیے غیر اہل ہونا، اور اکتسابی ہوں جیسے مسافر کا پوری نماز کے لیے غیر اہل ہونا، محکوم علیہ کے متعلق مباحث قضیہ کلیہ کے تحت اس لیے مندرج ہیں کہ محکوم علیہ کے مختلف ہونے سے اور عوارض کے موجود یا معدوم ہونے سے احکام مختلف ہو جاتے ہیں مثلاً محکوم علیہ بالغ تو اس پر یہ حکم ہے کہ نماز فرض ہے اور محکوم علیہ نابالغ ہے تو یہ حکم ہے کہ نماز فرض نہیں، اور اسی طرح اگر محکوم علیہ حائض ہے تو یہ حکم ہے کہ نماز فرض نہیں اگر غیر حائض ہے تو یہ حکم ہے کہ نماز فرض ہے۔

فيكون الخ: . ما قبل پر تفریع ہے کہ چونکہ وہ مباحث جو ادلہ، ادلہ کی شرائط، حکم، محکوم بہ اور محکوم علیہ کے متعلق ہیں وہ سب قضیہ مذکورہ کے کلیہ ہونے کے تحت مندرج ہیں لہذا شکل اول کے ساتھ مسائل فقہ کے اثبات پر جو دلیل مرکب ہوگی وہ اس طرح ہوگی کہ یہ حکم ثابت ہے کیونکہ یہ ایسا حکم ہے جس کی یہ شان ہے (یعنی واجب ہے، مندوب ہے وغیرہ) اور یہ فعل ایسے مکلف سے صادر ہے جس کی یہ شان ہے (یعنی بالغ ہے یا بچہ ہے وغیرہ) اور ایسے عوارض نہیں پائے جاتے جو اس حکم کے ثبوت سے مانع ہوں (یعنی نہ مریض ہے نہ مسافر ہے وغیرہ) اور اس حکم کے ثبوت پر ایسا قیاس دلالت کرتا ہے جس کی یہ شان ہے (یعنی یہ قیاس کتاب سے مستنبط ہے یا سنت سے وغیرہ) یہاں تک صغری ہو گیا اور کبری یہ ہے کہ ہر وہ حکم جو ان صفات مذکورہ کے ساتھ موصوف ہو کہ جس کے ثبوت پر وہ قیاس دلالت کرتا ہو جس کی صفات مذکور ہوئیں تو وہ حکم ثابت ہوتا ہے۔ یہ جو کبری مذکور ہوا یہ اصول فقہ کے مسائل میں سے ہے، اس کا نتیجہ ہوگا کہ یہ حکم ثابت ہے۔



وبطريق الخ: - پیچھے جو دلیل مرکب ذکر کی گئی وہ قیاس اقترانی کی صورت میں تھی، یہاں سے قیاس استثنائی کی صورت میں دلیل کی ترکیب کرتے ہیں، جس کو ملازمہ کلیہ بھی کہتے ہیں دلیل اس طرح بنے گی کہ جب بھی ایسا قیاس پایا جائے جو ان صفات کے ساتھ موصوف ہو جو ایسے حکم پر دلالت کرتا ہو جو ان صفات کے ساتھ موصوف ہو تو وہ حکم ثابت ہو جاتا ہے لیکن ایسا قیاس موجود ہے جو ان صفات کے ساتھ موصوف ہے جو ایسے حکم پر دال ہے جو ان صفات کے ساتھ موصوف ہے، پس ثابت ہوا کہ حکم ثابت ہے۔

فعلیم الخ: - باقی کا خلاصہ ہے کہ پچھلی کلام سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ تمام وہ مباحث جو ادلہ، ادلہ کی شرائط، حکم، محکوم بہ اور محکوم علیہ کے متعلق ہوں وہ قضیہ کلیہ کے تحت مندرج ہیں اور توصل قریب کا یہی مطلب ہے کہ فقہ تک جو رسائی ہو وہ ان جمیع مباحث کے علم کے ساتھ ہو۔

فاذا علم الخ: - یہاں سے یہ بات ثابت کرتے ہیں کہ اصول فقہ میں ادلہ اور احکام سے بحث ہوتی ہے، حاصل یہ ہے کہ جب پچھلی مباحث میں یہ بات معلوم ہوگئی کہ اصول فقہ کی جمیع مباحث کا تعلق قضیہ مذکورہ کلیہ سے ہے خواہ قیاس اقترانی کی شکل میں ہو یا قیاس استثنائی کی شکل میں، اور اس قضیہ کلیہ میں ادلہ اور احکام کے متعلق شرائط و قیود ہیں، تو معلوم ہوا کہ اصول فقہ میں ادلہ اور احکام سے بحث ہوگی، فرق یہ ہے کہ ادلہ سے بحث اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ وہ احکام کو ثابت کرتے ہیں اور احکام سے بحث اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ وہ ادلہ سے ثابت ہوتے ہیں، وہ مباحث جن کا تعلق ادلہ کے مثبت احکام ہونے کے ساتھ ہے ان کا ذکر ادلہ شریعہ کے تحت ہوتا ہے اور وہ مباحث جن کا تعلق احکام کے ثابت من الادلہ سے ہے ان کا ذکر احکام کے تحت کیا جاتا ہے۔

**التلویح:** ونعنی بالقضایا الكلية اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب یسمی من حیث اشتماله على الحكم قضیة ومن حیث احتماله الصدق والكذب خبراً ومن حیث افادته الحكم اخباراً ومن حیث كونه جزءاً من الدلیل مقدمة ومن حیث یطلب بالدلیل مطلوباً ومن حیث یحصل من الدلیل نتیجة ومن حیث یقع فی العلم ویسأل عنه مسئلة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحکوم علیه فی القضية یسمی موضوعاً والمحکوم به محمولاً وموضوع المطلوب یسمی اصغر ومحمولہ یسمی اكبر والدلیل یتألف لامحالة عن مقدمتين تشتمل احديهما على الاصغر ویسمی الصغرى والاخرى على الاكبر ویسمی الكبرى وکلتاھما تشتمل على امر متكرر فیھما یسمی الاوسط والاوسط اما محمول فی الصغرى موضوع فی الكبرى ویسمی الدلیل بهذا الاعتبار الشکل الاول او بالعکس ویسمی الشکل الرابع او محمول فیھما ویسمی الشکل الثانی او موضوع فیھما ویسمی الشکل الثالث مثلاً اذا قلنا الحج واجب لانه مأمور الشارع وكل مأمور الشارع فهو واجب فالحج الاصغر والواجب الاكبر والمأمور الاوسط وقولنا الحج مأمور الشارع ہی الصغرى وقولنا كل مأمور الشارع فهو واجب ہی الكبرى والدلیل المذكور من الشکل الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هی القضایا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهولة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشکل الاول كما فی المثال المذكور وضمت القاعدة الكلية الى الصغرى سهولة الحصول لیخرج المطلوب الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصیل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطهما وقیودهما المعتمدة فی كليته القاعدة فالمباحث المتعلقة

بِذَا لِكَ هِيَ مَطَالِبُ اَصُولِ الْفَقْهِ وَيَنْدَرُجُ كُلُّهَا تَحْتَ الْعِلْمِ بِالْقَاعِدَةِ عَلَى مَا شَرَحَهُ الْمَصْنُفُ بِمَا لَا مَرِيدَ عَلَيْهِ  
**تشریح:** مصنف کا قول یعنی، جان تو کہ وہ مرکب تام جو احتمال رکھنے والا ہوتا ہے صدق اور کذب کا، اس کا نام رکھا جاتا ہے اس کے حکم پر مشتمل ہونے کی حیثیت سے، قضیہ۔ اور اس کے صدق اور کذب کا احتمال رکھنے کی حیثیت سے، خبر، اور اس کے حکم کا فائدہ دینے کی حیثیت سے، اخبار، اور اس کے دلیل کا جزء ہونے کی حیثیت سے، مقدمہ، اور اس حیثیت سے کہ وہ دلیل سے طلب کیا جاتا ہے، مطلوب، اور اس حیثیت سے کہ وہ دلیل سے حاصل ہوتا ہے، نتیجہ، اور اس حیثیت سے کہ وہ علم میں واقع ہوتا ہے اور اس کے متعلق سوال کیا جاتا ہے، مسئلہ۔ پس ذات ایک ہے اور عبارات کا اختلاف اعتبارات کے اختلاف کی وجہ سے ہے، اور قضیہ میں محکوم علیہ کا نام رکھا جاتا ہے موضوع، اور محکوم بہ کا محمول اور مطلوب کے موضوع کا نام رکھا جاتا ہے اصغر اور اس کے محمول کا نام رکھا جاتا ہے اکبر، اور دلیل مرکب ہوتی ہے لامحالہ ایسے دو مقدموں سے جن میں سے ایک مشتمل ہوتا ہے اصغر پر اور اس کا نام رکھا جاتا ہے صغری، اور دوسرا اکبر پر اور اس کا نام رکھا جاتا ہے کبری، اور وہ دونوں مشتمل ہوتے ہیں ایسے امر پر جو ان میں منکر رہتا ہے اس کا نام رکھا جاتا ہے حد اوسط، اور حد اوسط یا صغریٰ میں محمول ہوگا کبریٰ میں موضوع ہوگا اور اس اعتبار سے دلیل کا نام رکھا جاتا ہے شکل اول، یا عکس کیساتھ ہوگا اور اس کا نام رکھا جاتا ہے شکل رابع، یا محمول ہوگا ان دونوں میں اور اس کا نام رکھا جاتا ہے شکل ثانی اور یا موضوع ہوگا ان دونوں میں اور اس کا نام رکھا جاتا ہے شکل ثالث، مثلاً جب ہم کہیں حج واجب ہے اس لیے کہ یہ شارع کا مامور ہے اور ہر وہ جو شارع کا مامور ہو پس وہ واجب ہوتا ہے پس حج واجب ہے، پس حج اصغر ہے اور واجب اکبر ہے اور مامور حد اوسط ہے اور ہمارا قول حج شارع کا مامور ہے، یہ صغریٰ ہے اور ہمارا قول ہر شارع کا مامور پس وہ واجب ہوتا ہے، یہ کبریٰ ہے۔ اور دلیل مذکور شکل اول سے ہے، پس وہ قواعد جن کے ذریعہ فقہ تک رسائی ہوتی ہے وہ قضایا کلیہ ہیں جو کبریٰ واقع ہوتے ہیں صغریٰ کے لیے جو سہل الحصول ہوتا ہے، مسائل فقہ پر استدلال کے وقت، شکل اول کے ساتھ۔ جیسا کہ مثال مذکور میں ہے۔ اور قاعدہ کلیہ کو ملانا صغریٰ سہل الحصول کی طرف تاکہ مطلوب فقہی قوت سے فعل کی طرف نکل آئے، یہی معنی ہے اس قاعدہ کے ذریعہ فقہ تک رسائی کا، لیکن قاعدہ کلیہ کی تحصیل موقوف ہے ادلہ، احکام، ان دونوں کی شرائط کے بیان اور ان دونوں کے ان قیود سے بحث کرنے پر جو قاعدہ کی کلیت میں معتبر ہیں۔ پس وہ مباحث جو اس کے متعلق ہیں وہی اصول فقہ کے مقاصد ہیں۔ اور یہ سب داخل ہیں قاعدہ کے علم کے تحت جیسا کہ مصنف نے اس کی شرح کر دی ہے، ایسی کہ اس پر کوئی زیادتی (کی گنجائش) نہیں ہے

**تشریح:** اعلم الخ:۔ لفظ قضیہ کی وضاحت کرتے ہیں کہ قضیہ، خبر، اخبار، مقدمہ، مطلوب، نتیجہ اور مسئلہ ایک ہی شئی ہیں ان میں فرق صرف تغیرات کا ہے، وہ اس طرح کہ مرکب تام جو صدق اور کذب کا احتمال رکھتا ہو اس کی کئی حیثیتیں ہیں، اس حیثیت سے کہ وہ حکم پر مشتمل ہوتا ہے اس کو قضیہ کہتے ہیں، اور اس حیثیت سے کہ وہ صدق اور کذب کا احتمال رکھتا ہے اس کو خبر کہتے ہیں، اور اس حیثیت سے کہ وہ دلیل کا جزء بنتا ہے اس کو مقدمہ کہتے ہیں، اور اس حیثیت سے کہ اس کو دلیل کے ذریعہ طلب کیا جاتا ہے اس کو مطلوب کہتے ہیں، اور اس حیثیت سے کہ وہ دلیل سے حاصل ہوتا ہے اس کو نتیجہ کہتے ہیں، اور اس حیثیت سے کہ اس کا علم ہوتا ہے اور اس کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے اس کو مسئلہ کہتے ہیں۔

والمحکوم علیہ الخ:۔ قضیہ کے محکوم علیہ کو موضوع، محکوم بہ کو محمول کہتے ہیں۔ اور مطلوب (نتیجہ) کے موضوع کو اصغر اور نتیجہ کے محمول کو اکبر کہتے ہیں، اور دلیل دو مقدموں پر مشتمل ہوتی ہے وہ مقدمہ جس میں اصغر ہو اس کو صغریٰ کہتے ہیں اور وہ مقدمہ جس میں اکبر ہو اس کو کبریٰ کہتے ہیں، اور وہ الفاظ جو صغریٰ اور کبریٰ میں منکر رہتے ہیں ان کو حد اوسط کہتے ہیں۔

والاوسط الخ :- یہاں سے اشکال اربعہ ذکر کرتے ہیں، شکل اس ہیئت کو کہتے ہیں جو قیاس کو صغریٰ اور کبریٰ کو ملانے سے حاصل ہوتی ہے۔ شکلیں چار ہیں، شکل اول یہ ہے کہ حد اوسط صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہو اور اگر اس کا الٹ کریں یعنی حد اوسط صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول ہو تو وہ شکل رابع ہے۔ شکل ثانی یہ ہے کہ حد اوسط صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں محمول ہو اور شکل ثالث یہ ہے کہ حد اوسط صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں موضوع ہو۔

مثلاً الخ :- ما قبل میں جو اصطلاحات گزریں ان کی مثال کے ذریعہ وضاحت کرتے ہیں، کہ مثلاً شکل اول کی مثال ہے الحج مامور الشارع وکل مامور الشارع فہو واجب۔ اس کا نتیجہ ہے الحج واجب۔ اس میں حج اصغر ہے، واجب اکبر ہے مامور الشارع حد اوسط ہے الحج مامور الشارع صغریٰ ہے وکل مامور الشارع فہو واجب کبریٰ ہے۔ اور الحج واجب نتیجہ ہے۔

فالقواعد الخ :- اصول فقہ کی تعریف میں مذکور "قواعد" اور "توصل" کا مصداق بیان کرتے ہیں۔ کہ قواعد سے مراد وہ قضایا کلیہ ہیں کہ جب مسائل فقہ پر استدلال کیا جائے (ان کو ثابت کیا جائے) تو اس وقت وہ قضایا کلیہ اس صغریٰ کے لیے کبریٰ واقع ہوں جو صغریٰ سہل الحصول ہوتا ہے مثلاً پیچھے جو مثال گزری اس میں کل مامور الشارع فہو واجب قاعدہ ہے جو کہ کبریٰ ہے، اور الحج مامور الشارع صغریٰ ہے جو کہ سہل الحصول ہے۔

وضم القاعدة الخ :- توصل کا معنی یہ ہے کہ قاعدہ کلیہ (کبریٰ) کو صغریٰ کیساتھ ملانا تاکہ مطلوب فقہی (نتیجہ) بالفعل حاصل ہو جائے

لکن الخ :- ۱۔ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب علم اصول فقہ قواعد کے جانے کا نام ہے جو وصل الی الفقہ ہیں تو پھر اس علم میں ادلہ، احکام، ان کی شرائط اور ان کے ثبوت سے بحث کیوں کی جاتی ہے؟ اس کا جواب دیا کہ قواعد کلیہ کی تحصیل ان تمام چیزوں کے احوال سے بحث کرنے پر موقوف ہے، لہذا ان تمام کی مباحث اصول فقہ کے مقاصد میں سے ہے، پس یہ ساری چیزیں "علم بقواعد" کے تحت داخل ہوگی۔

**التلویح:** قوله ويكون القياس قد ادى اليه راي المجتهد يعني يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد الآراء ليحتجوا عن مخالفة الاجماع اما اذا لم يسبق في المسئلة اجتهاد او سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء في جواز الاجتهاد على خلافه قوله ولا يبعد ان يقال الظاهر انه بعيد لم يذهب اليه احد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم يصرون بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد قوله ولا يقال الى الفقہ لان المقلد يتوصل بقواعده الى مسائل الفقہ لا الى الفقہ الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعه لان علمه بها ليس عن الادلة الاربعه قوله علم انه يثبت في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يعني عن احوالهما على حذف المضاف اذ لا يثبت في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف هذا المضاف شائع في عبارة القوم

**ترجمہ:** مصنف کا قول ويكون القياس، یعنی مشروط ہے یہ اس میں جس میں آراء کا اجتہاد پہلے ہو چکا ہوتا کہ بچ جائے وہ اجماع کی مخالفت سے بہر حال اگر مسئلہ میں اجتہاد پہلے نہ ہوا ہو یا سابق ہو صرف ایک مجتہد کا اجتہاد تو کوئی خفاء نہیں اس کے خلاف پر اجتہاد کے جائز ہونے میں۔ مصنف کا قول ولا يبعد، ظاہر یہ ہے کہ یہ بعید ہے، اس کی طرف کوئی نہیں گیا، اور وہ لوگ جو ذکر کرنے والے ہیں تقلید کی مباحث کو

اپنی کتابوں میں، تصریح کرتے ہیں اس بات کی کہ اس سے بحث کرنا نہیں ہے سوائے اس کے کہ واقع ہوا اس کے اجتہاد کے مقابلے میں ہونے کی جہت سے، مصنف کا قول ولا یتقال، اس لیے کہ مقلد رسائی حاصل کرتا ہے اس کے قواعد کے ساتھ فقہ کے مسائل کی طرف نہ کہ فقہ کی طرف جو کہ علم ہے احکام کا ان کے ادلہ اربعہ سے، اس لیے کہ اس کا ان احکام کو جاننا ادلہ اربعہ سے نہیں ہے۔ مصنف کا قول علم انه، یعنی ان کے احوال سے مضاف کے حذف کے ساتھ، اس لیے کہ علم میں بحث نہیں کی جاتی نفس موضوع سے بلکہ بحث کی جاتی ہے اس کے احوال سے اور اس کے عوارض سے مگر یہ کہ اس مضاف کو حذف کرنا شائع ہے قوم کی عبارت میں۔

**تشریح:** یعنی بشرط الخ :- متن کی وضاحت کرتے ہیں، کہ قیاس سے حکم تب ثابت ہوگا جب اس مسئلے میں پہلے مجتہدین کی رائے آچکی ہوتا کہ مجتہد لاحق اجماع کی مخالفت نہ کر بیٹھے اور یہ شرط اس وقت ہے جب کہ اس مسئلے میں پہلے اجتہاد ہو چکا ہو اگر اس مسئلے میں سرے سے اجتہاد ہوا ہی نہیں یا ہوا تو ہے لیکن اس میں صرف ایک مجتہد کی رائے گزری ہے تو اب مجتہد لاحق اس کی مخالفت کر سکتا ہے کیونکہ اب مخالفت سے اجماع کی مخالفت لازم نہ آئیگی۔

**الظاهر الخ :-** شارح مصنف پر اعتراض ذکر کرتے ہیں، مصنف نے کہا کہ متصل الی الفقہ مجتہد ہوتا ہے نہ کہ مقلد، اور پھر کہا کہ یہ بھی بعید نہیں کہ متصل الی الفقہ مقلد بھی ہو۔ شارح کہتے ہیں یہ بعید ہے۔ متصل الی الفقہ مقلد نہیں ہو سکتا، مصنف نے یہ ایسی بات کہہ دی جس کو کسی نے بھی اختیار نہیں کیا۔

**والمتمعنون الخ :-** یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب مقلد متصل الی الفقہ نہیں ہو سکتا تو علمائے اصول فقہ نے اپنی کتابوں میں تقلید کی مباحث کیوں ذکر کیں؟ اس کا جواب دیا کہ جن حضرات نے تقلید کی مباحث کو اپنی کتابوں میں ذکر کیا انہوں نے تصریح کر دی ہے کہ ان سے بحث کرنا صرف اس لحاظ سے ہے کہ یہ اجتہاد کے مقابلے میں ہیں تو ان کو ذکر کیا تاکہ اجتہاد اچھی طرح سمجھ آ جائے۔

**قولہ ولا یتقال الخ :-** مصنف کی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ اگر متصل میں تعیم ہو مجتہد اور مقلد دونوں کو شامل ہو تو اس صورت میں علم اصول فقہ کی تعریف یہ ہوگی کہ علم اصول فقہ ان قواعد کا علم ہے جن کے ذریعہ مسائل فقہ تک رسائی ہوتی ہے نہ کہ فقہ تک۔ لان المقلد الخ :- یہاں سے اس کی دلیل ہے کہ علم اصول میں مسائل فقہ تک رسائی ہوتی ہے نہ کہ فقہ تک، حاصل یہ ہے کہ چونکہ اس تقدیر پر مقلد بھی متصل ہوتا ہے اور مقلد قواعد کے ذریعہ مسائل تک تو رسائی حاصل کر سکتا ہے فقہ تک نہیں۔ کیونکہ فقہ تو نام ہے احکام کے علم کا جو ادلہ اربعہ سے حاصل ہو اور مقلد کا علم ادلہ اربعہ سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ قول مجتہد سے حاصل ہوتا ہے پس زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ مقلد کو مسائل فقہ تک رسائی ہے۔

**یعنی عن احوالہما الخ :-** یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مصنف نے کہا علم انه بحث فی ہذا العلم عن الادلۃ الشرعیۃ والاحکام، کہ اس علم میں ادلہ شرعیہ اور احکام سے بحث ہوتی ہے، یہ درست نہیں۔ اس لیے کہ ادلہ اور احکام علم اصول کا موضوع ہیں اور کسی بھی علم میں نفس موضوع سے بحث نہیں ہوتی بلکہ اس موضوع کے احوال سے بحث ہوتی ہے؟ اس کا جواب دیا کہ یہاں مضاف محذوف ہے اصل میں ہے عن احوال الادلۃ الشرعیۃ و احوال الاحکام۔ اس مضاف کو حذف کر دیا اور حذف شائع ذائع ہے۔

**التوضیح:** فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها للاحكام وعن العوارض الذاتية للاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة فيبحث فيه عن احوال الادلة

المذكورة وما يتعلق بها الفاء في قوله فيبحث متعلق بحديث العلم أي إذا كان حجة أصول الفقه هذا يجب أن يُبحث فيه عن أحوال الأدلة والأحكام ومتعلقاتهما والمراد بالأحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على الأدلة والضمير في قوله بها يرجع إلى الأدلة وما يتعلق بها هو الأدلة للمختلف فيها كالاستصحاب والاستحسان وأدلة المقلد والمستفتي وأيضاً ما يتعلق بالأدلة الأربعة مما له مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه وأعلم أن العوارض الذاتية للأدلة ثلاثة أقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي كونها مثبتة للأحكام ومنها ما ليست بمبحوث عنها لكن لها مدخل في لحوق ما هي بمبحوث عنها ككونها عامة أو مشتركة أو خبر واحد وامثال ذلك ومنها ما ليس كذلك ككونها قديمة أو حادثة أو غيرهما فالقسم الأول يقع محمولات في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والقسم الثاني يقع أوصافاً وقيود الموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعاً لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعاً وقد يقع محمولاً فيها نحو النكرة في موضع النفي عامة وكذلك الأعراض الذاتية للحكم ثلاثة أقسام أيضاً الأول ما يكون مبحوثاً عنها وهي كون الحكم ثابتاً بالأدلة المذكورة وهو كون الحكم ثابتاً بالأدلة المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في لحوق ما هو مبحوث عنها ككونه متعلقاً بفعل البالغ وبفعل الصبي ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك والاولى يكون محمولاً في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني أوصافاً وقيوداً لموضوع القضايا وقد يقع موضوعاً وقد يقع محمولاً كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا يثبت بالقياس ونحو زكوة الصبي عبادة وأما الثالث من كلا القسمين فبمعزل عن هذا العلم وعن مسأله ويُلتحق به البحث عما يثبت بهذه الأدلة هو الحكم وما يتعلق به الضمير المجزوء في قوله ويلحق به يرجع إلى البحث المدلول في قوله فيبحث وقوله عما يثبت أي عن أحوال ما يثبت وقوله عما يتعلق به أي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه وأعلم أن قوله ويلحق به يحتمل أمرين أحدهما أن يراد به أن يُذكر مباحث الحكم بعد مباحث الأدلة على أن موضوع هذا العلم الأدلة والأحكام والثاني أن موضوع هذا العلم الأدلة فقط وإنما يُبحث عن الأحكام على أنه من لواحق هذا العلم فإن أصول الفقه هي أدلة الفقه ثم أريد بها العلم بالأدلة من حيث أنها مثبتة للحكم فالمباحث الناشئة عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهي مسائل قليلة تُذكر على أنها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم كما أن موضوع المنطقي التصورات والتصديقات من حيث أنها موصلة إلى تصور وتصديق فمعظم مسائل المنطقي راجع إلى أحوال الموصلي وإن كان يُبحث فيه على سبيل الندرية عن أحوال التصور الموصلي إليه كالبحث عن الماهيات أنها قابلة للحديث وهذا البحث يُذكر على طريق التبعية فكذلك أهنا وفي بعض كتب الأصول لم يُعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتمال الأول وقوله وهو الحكم فإن أريد بالخطاب المتعلق بأفعال المكلفين وهو قديم فالمراد بثبوته بالأدلة الأربعة ثبوت علمنا به بتلك الأدلة وإن أريد بالحكم أثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الأدلة الأربعة صحيح وبالبعض لا كالقياس مثلاً لأن القياس غير



مُثَبِّتٌ لِلْجَوَابِ بَلْ هُوَ مُثَبِّتٌ بِغَلْبَةِ ظَنِّنا بِالْجَوَابِ كَمَا قِيلَ إِنَّ الْقِيَاسَ مَظْهَرٌ لَامُثَبِّتٌ فَيَكُونُ الْمَرَادُ بِالْإثْبَاتِ الْإِثْبَاتُ غَلْبَةُ الظَّنِّ وَإِنْ نُوقِشَ فِي ذَلِكَ بَأَنَّ اللَّفْظَ الْوَاحِدَ لَا يَرَادُ بِهِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةُ وَالْمَجَازِيَّةُ مَعًا فَنَقُولُ نُرِيدُ فِي الْجَمِيعِ الْإِثْبَاتُ الْعِلْمَ لَنَا أَوْ غَلْبَةُ الظَّنِّ لَنَا

**ترجمہ:** پس اس علم کا موضوع ادلہ شرعیہ اور احکام ہیں، اس لیے کہ اس میں بحث کی جاتی ہے ادلہ شرعیہ کے عوارض ذاتیہ سے اور وہ ان کا احکام کو ثابت کرنا ہے اور بحث کی جاتی ہے احکام کے عوارض ذاتیہ سے اور وہ ان کا ان ادلہ سے ثابت ہونا ہے، پس اس میں بحث کی جائیگی ادلہ مذکورہ اور ان چیزوں کے احوال سے جو ان کے ساتھ متعلق ہیں، اس کے قول فیجث میں واقع ہونے والی فاء متعلق ہے اس علم کی تعریف سے، یعنی جب اصول فقہ کی تعریف یہ ہے تو واجب ہے کہ اس میں بحث کی جائے ادلہ اور احکام کے احوال سے اور ان کے متعلقات کے احوال سے اور احوال سے مراد عوارض ذاتیہ ہیں، اور ماہمعلق بہا معطوف ہے الادلۃ پر، اور وہ ضمیر جو بہا میں واقع ہے، وہ راجع ہے الادلۃ کی طرف، اور ماہمعلق بہا وہ دلیلیں ہیں جو مختلف فیہ ہیں جیسے اصحاب، استحسان، اور مقلد اور مستفتی کی ادلہ، اور نیز وہ چیزیں جن کا ادلہ اربعہ سے تعلق ہے، وہ وہ بھی ہیں جن کو دخل ہے ادلہ کے مثبت حکم ہونے میں جیسے اجتہاد وغیرہ سے بحث کرنا۔ اور جان تو کہ ادلہ کی عوارض ذاتیہ تین قسم پر ہیں، ان میں سے ایک وہ عوارض ذاتیہ ہیں جو مجموعہ عنہا ہیں اور وہ ان کا مثبت احکام ہونا ہے اور ان میں سے ایک وہ ہیں جو مجموعہ عنہا نہیں لیکن ان کو دخل ہے اس چیز کے لحوق میں جو مجموعہ عنہا ہیں جیسے ان کا عام ہونا یا مشترک ہونا یا خبر واحد ہونا وغیرہ، اور ان میں سے ایک وہ ہیں جو اس طرح نہیں جیسے ان کا قدیم ہونا یا حادث ہونا، ان کے علاوہ۔ پس پہلی قسم ان قضایا میں محمولات واقع ہوتے ہیں جو اس علم کے مسائل ہیں، اور دوسری قسم ان قضایا کے موضوع کی اوصاف اور قیود ہیں جیسے ہمارا قول وہ خبر جس کو ایک روایت کرے، وہ حکم کے غلبہ ظن کو واجب کرتی ہے اور کبھی وہ ان قضایا کے موضوعات واقع ہوتے ہیں جیسے ہمارا قول کہ عام حکم کو قطعی طور پر واجب کرتا ہے اور کبھی ان میں محمولات واقع ہوتے ہیں جیسے موضع نفی میں نکرہ عام ہوتا ہے، اور اسی طرح حکم کی اعراض ذاتیہ بھی تین قسم پر ہیں، پہلی قسم وہ ہیں جو مجموعہ عنہا ہوں جیسے حکم کا ادلہ مذکورہ سے ثابت ہونا، اور دوسری قسم وہ ہے جن کو دخل ہو ان چیزوں کے لحوق میں جو مجموعہ عنہا ہیں جیسے اس کا بالغ کے فعل کے ساتھ یا بچے کے فعل کے ساتھ متعلق ہونا، وغیرہ۔ اور تیسری قسم وہ ہے جو اس طرح نہ ہو پس پہلی قسم ان قضایا میں محمول ہوتے ہیں جو اس علم کے مسائل ہیں اور دوسری قسم قضایا کے موضوع کے اوصاف اور قیود ہوتے ہیں، اور کبھی وہ موضوع واقع ہوتے ہیں اور کبھی محمول واقع ہوتے ہیں جیسے ہمارا قول کہ وہ حکم جو عبادت کے ساتھ متعلق ہو وہ خبر واحد کے ساتھ ثابت ہوتا ہے اور جیسے عقوبت قیاس کے ساتھ ثابت نہیں ہوتی اور جیسے بچے کی زکوۃ عبادت ہے۔ اور بہر حال تیسری قسم پس اس علم اور اس کے مسائل سے جدا ہے، اور اس کے ساتھ لاحق کیا جاتا ہے اس چیز سے بحث کرنے کو جو ان ادلہ سے ثابت ہوتی ہے اور وہ حکم ہے، اور اس چیز سے بحث کو جو اسکے ساتھ متعلق ہے، مصنف کے قول ویلحق بہ کی ضمیر مجرور راجع ہے بحث کی طرف، جس پر دلالت موجود ہے مصنف کے قول فیجث میں، اور مصنف کا قول عما یثبت یعنی اس چیز کے احوال سے جو ثابت ہوتی ہے اور مصنف کا قول عما یعلق بہ یعنی جو حکم کے ساتھ متعلق ہو اور وہ حاکم، محکوم بہ اور محکوم علیہ ہے۔ اور جان تو کہ مصنف کا قول ویلحق بہ امرین کا احتمال رکھتا ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ اس سے مراد لیا جائے اس بات کو کہ حکم کی مباحثہ ذکر کی جائیں گی ادلہ کی مباحثہ کے بعد، اس بناء پر اس علم کا موضوع ادلہ اور احکام ہیں، اور دوسرا امر یہ ہے کہ اس علم کا موضوع فقط ادلہ ہیں اور نہیں ہے سوائے اس کے کہ احکام سے بحث کی جاتی ہے اس بناء پر کہ وہ اس علم کے لواحق میں سے ہے، اس لیے کہ اصول فقہ وہ فقہ کی ادلہ ہیں پھر ان سے مراد لیا گیا علم بالادلہ کو اس حیثیت سے کہ وہ حکم کو

ثابت کرنے والی ہیں، پس وہ مباحث جو پیدا ہونے والی ہیں حکم اور اس کے متعلقات سے، وہ اس علم سے خارج ہیں، اور وہ چند مسائل ہیں جن کو ذکر کیا جاتا ہے اس بناء پر کہ وہ لواحق ہیں اور اس علم کے مسائل کے توابع ہیں، جیسا کہ منطق کا موضوع تصورات اور تصدیقات ہیں اس حیثیت سے کہ وہ موصل ہیں تصور اور تصدیق کی طرف، پس منطق کے زیادہ تر مسائل راجع ہیں موصل کے احوال کی طرف، اگرچہ اس میں بحث کی جاتی ہے نادر طور پر تصور موصل الیہ کے احوال سے جیسے ماہیات سے بحث کرنا کہ وہ حد کے قابل ہیں پس یہ بحث تجميع کے طریق پر ذکر کی جاتی ہے، پس اسی طرح یہاں پر ہے۔ اور اصول کی بعض کتابوں میں حکم کی مباحث کو اس علم کی مباحث میں شمار نہیں کیا گیا لیکن صحیح وہ پہلا احتمال ہے، اور مصنف کا قول وہو الحکم، پس اگر حکم سے ارادہ کیا گیا اس خطاب کا جو متعلق ہو مکلفین کے افعال کے ساتھ، حالانکہ وہ قدیم ہے، پس اس کے ادلہ اربعہ سے ثابت ہونے سے مراد اس کے بارے میں ہمارے علم کا ثبوت ہے ان ادلہ کے ساتھ، اور اگر حکم سے ارادہ کیا گیا خطاب کے اثر کا جیسے وجوب و حرمت پس اس کا ثبوت بعض ادلہ اربعہ کے ساتھ صحیح ہے اور بعض کے ساتھ نہیں جیسے قیاس مثلاً، اس لیے کہ قیاس وجوب کو ثابت کرنے والا نہیں، بلکہ وہ ہمارے غلبہ ظن کے ساتھ وجوب کو ثابت کرنے والا ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ قیاس مظہر ہے مثبت نہیں، پس اثبات سے مراد غلبہ ظن کا اثبات ہے۔ اور اگر اس میں معارضہ کیا جائے بایں طور کہ ایک لفظ سے مراد معنی حقیقی اور مجازی دونوں نہیں ہو سکتے، تو ہم کہیں گے کہ ہم مراد لیتے ہیں تمام میں ہمارے علم کا اثبات کو یا ہمارے غلبہ ظن کے اثبات کو۔

**تشریح:** فموضوع الخ:۔ اصول فقہ کا موضوع بیان کیا کہ اس کا موضوع ادلہ شرعیہ اور احکام ہیں، اس لیے کہ کسی بھی علم کا موضوع وہ ہوتا ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے، اصول فقہ میں ادلہ شرعیہ اور احکام کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے پس ادلہ اور احکام اصول فقہ کا موضوع ہوئے ادلہ کے عوارض ذاتیہ یہ ہیں کہ وہ احکام کو ثابت کرتے ہیں اور احکام کے عوارض ذاتیہ یہ ہیں وہ ادلہ سے ثابت ہوتے ہیں۔

فیبحث الخ:۔ فیبحث کی فاء کا تعلق اصول فقہ کی تعریف کے ساتھ ہے، مطلب یہ ہے کہ جب اصول فقہ کی یہ تعریف ہے ہو العلم بالقواعد الخ تو اب ضروری ہے کہ اصول فقہ میں ادلہ، احکام اور ان کے متعلقات سے بحث کی جائے۔ احوال سے مراد عوارض ذاتیہ ہیں اور صاحب تنقیح کے قول ما يتعلق بہا کا عطف الادلہ پر ہے اور بہا ضمیر کا مرجع ادلہ ہیں۔

ما يتعلق بہا:۔ یہاں سے ما يتعلق بہا کا مصداق بیان کیا اس کا مصداق دو چیزیں ہیں (۱) وہ ادلہ جن کا ادلہ ہونا مختلف فیہ ہے جیسے اصحاب حال اور مقلد و مستفتی کی ادلہ۔ (۲) وہ چیزیں جن کو ادلہ اربعہ کے مثبت حکم ہونے میں دخل ہے جیسے اجتہاد وغیرہ سے بحث کرنا۔

واعلم الخ:۔ ادلہ کے عوارض ذاتیہ کی قسمیں ذکر کرتے ہیں کہ وہ تین قسم پر ہیں (۱) وہ عوارض ذاتیہ جن سے بحث کی جاتی ہے اور وہ ہے ادلہ کا مثبت حکم ہونا۔ (۲) وہ عوارض ذاتیہ جن سے بحث تو نہیں کی جاتی لیکن ان کو مجوٹ عنہ کے ثبوت و لحوق میں دخل ہوتا ہے جیسے ادلہ کا عام ہونا مشترک ہونا خبر واحد ہونا وغیرہ (۳) وہ عوارض ذاتیہ جو نہ مجوٹ عنہا ہوں اور نہ ان کو مجوٹ عنہ کے ثبوت و لحوق میں دخل ہو جیسے ادلہ کا قدیم ہونا، حادث ہونا، وغیرہ۔

فالقسم الخ:۔ ادلہ کے ان عوارض ذاتیہ کی قسموں کا حکم بیان کرتے ہیں کہ پہلی قسم (عوارض ذاتیہ مجوٹ عنہا) قضیہ کلیہ کا محمول واقع ہوتے ہیں جیسے الکتاب یثبت الحکم قطعاً اس میں ثبوت حکم قضیہ کلیہ کا محمول ہے، اور ثبوت حکم پہلی قسم ہے۔ دوسری قسم (وہ

عوارض ذاتیہ جن کو مجبوث عنہا کے ثبوت و لحوق میں دخل ہو) کی تین حالتیں ہیں (۱) کبھی یہ قضیہ کلیہ کے موضوع کی صفت و قید ہوتے ہیں جیسے الخمر الذی یروہ واحد یوجب غلبۃ الظن، اس میں الذی یروہ، الخمر موضوع کی صفت ہے اور الذی یروہ واحد عرض ذاتی کی دوسری قسم ہے (۳) کبھی یہ قضیہ کلیہ کا موضوع ہوتے ہیں جیسے العام یوجب الحکم اس میں العام موضوع ہے جو کہ دوسری قسم ہے۔ (۳) کبھی یہ قضیہ کلیہ کا محمول ہوتے ہیں جیسے التکرۃ فی موضع الیٰی عام، اس میں عام محمول ہے اور عرض ذاتی کی دوسری قسم ہے۔

و کذا لک السخ حکم کی عوارض ذاتیہ کی قسمیں بیان کرتے ہیں، ان کی بھی تین قسمیں ہیں (۱) وہ عوارض ذاتیہ جن کو مجبوث عنہا ہوں یعنی حکم کا ادلہ سے ثابت ہونا (۲) وہ عوارض ذاتیہ جن کو مجبوث عنہا کے ثبوت میں دخل ہو جیسے حکم کا بالغ کے فعل کے ساتھ متعلق ہونا یا بچے کے فعل کے ساتھ متعلق ہونا، ان چیزوں کو مجبوث عنہ یعنی ثبوت حکم میں دخل ہے کیونکہ ان کے مختلف ہونے سے حکم مختلف ہو جاتا ہے (۳) وہ عوارض ذاتیہ جن کو مجبوث عنہا ہیں نہ ان کو مجبوث عنہا کے ثبوت میں دخل ہے جیسے حکم کا بدیہی ہونا نظری ہونا۔

فالاول السخ: - یہاں سے عوارض ذاتیہ کی قسموں کا حکم بیان کرتے ہیں کہ پہلی قسم (مجبوث عنہا عوارض ذاتیہ) قضیہ کلیہ کا محمول واقع ہوتے ہیں جیسے القطعیۃ یثبت بالکتاب، اس میں ثبوت بالکتاب جو کہ مجبوث عنہ ہے، محمول ہے، قسم ثانی (جن کو مجبوث عنہا کے ثبوت و لحوق میں دخل ہو) کی تین حالتیں ہیں (۱) کبھی یہ قضیہ کلیہ کے موضوع کا وصف ہوتے ہیں جیسے الحکم المستعلق بالعبادۃ یثبت بخمر الواحد اس میں المستعلق بالعبادۃ قسم ثانی ہے، جو کہ الحکم موضوع کی صفت ہے۔ (۲) کبھی یہ موضوع ہوتے ہیں العقوبۃ لایثبت بالقیاس، اس میں العقوبۃ قسم ثانی ہے جو کہ موضوع ہے (۳) کبھی یہ قضیہ کلیہ کا محمول ہوتے ہیں جیسے زکوۃ الصمی عبادۃ، یہاں عبادت قسم ثانی ہے جو کہ محمول ہے۔

واما الثالث: - ادلہ اور احکام کے عوارض ذاتیہ کی تیسری قسم (جو کہ نہ مجبوث عنہا ہوں اور نہ ان کو مجبوث عنہا کے ثبوت و لحوق میں دخل ہو) کا حکم بیان کرتے ہیں کہ اس تیسری قسم سے اصول فقہ اور اس کے مسائل میں بالکل بحث نہیں کی جاتی و یسلحق السخ: - بہ ضمیر کا مرجع بحث ہے جو کہ مصنف کے قول فبحث سے مفہوم ہو رہا ہے اور عمایث میں مایث مضاف الیہ ہے اس کا مضاف محذوف ہے جو کہ احوال ہے اصل میں ہے عن احوال مایث، اور عمایث متعلق بہ میں بہ ضمیر کا مرجع حکم ہے اور مایث متعلق بہ سے مراد حاکم، محکوم بہ اور محکوم علیہ ہیں، عبارت کا معنی یہ ہے کہ پچھلی بحث کے ساتھ لاحق کیا جاتا ہے اس چیز کے احوال کی بحث کو جو ان ادلہ سے ثابت ہوتی ہے اور وہ چیز حکم ہے اور (لاحق کیا جاتا ہے) اس چیز کی بحث کو جو حکم کے ساتھ متعلق ہے اور وہ چیز حاکم، محکوم بہ اور محکوم علیہ ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ ادلہ کی بحث کے بعد احکام اور متعلقات احکام کی بحث ذکر کی جاتی ہے۔

واعلم السخ: - ایک فائدہ بیان کیا کہ مصنف کے قول ویلحق بہ میں امرین کا احتمال ہے، امر اول یہ ہے کہ اس عبارت کا مطلب ہے حکم کی مباحث ادلہ کی مباحث کے بعد ذکر کی جائیں گی، یہ مطلب اس بات پر مبنی ہے کہ اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام دونوں ہیں امر ثانی یہ ہے کہ اس عبارت کا مطلب ہے احکام سے بحث جمعا ہوتی ہے، یہ مطلب اس بات پر مبنی ہے کہ اصول فقہ کا موضوع صرف ادلہ ہیں اور ادلہ سے مراد ادلہ کا علم ہے اس حیثیت سے کہ وہ احکام کو ثابت کرتے ہیں۔

فالمباحث السخ: - ما قبل پر تفریع ہے کہ چونکہ امر ثانی کے مطابق اصول فقہ کا موضوع فقط ادلہ ہیں لہذا احکام اور متعلقات احکام کی مباحث اصول فقہ کے علم سے خارج ہوگی۔ یہ مباحث قلیل ہیں جن کو جمعا اور ضمنا اس علم میں ذکر کیا جاتا ہے جیسے منطق کا موضوع تصورات و تصدیقات ہیں اس اعتبار سے کہ وہ تصورات و تصدیقات کی طرف موصل ہوتے ہیں لہذا منطق میں تصورات موصلاہ اور

تصدیقات موصولہ کے احوال سے ہی بحث کی جاتی ہے لیکن کبھی تجمعا تصورات موصولہ الیہا اور تصدیقات موصولہ الیہا سے بھی بحث کر لی جاتی ہے جیسے ماہیات سے اس اعتبار سے بحث کرنا کہ وہ قابل حد ہیں، یہ تجمعا ہے کیونکہ ماہیات موصولہ الیہ ہوتے ہیں۔

لکن الخ :- مصنف اپنا فیصلہ دیتے ہیں کہ حق امر اول ہے یعنی ادلہ اور احکام دونوں اصول فقہ کا موضوع ہیں۔

فان اردی الخ :- یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ یہ کہنا، ادلہ سے حکم ثابت ہوتا ہے، اس میں حکم سے کیا مراد ہے؟ خطاب اللہ الخ یا ما ثبت بالخطاب، اگر کہو کہ مراد خطاب اللہ الخ ہے تو یہ درست نہیں کیونکہ خطاب اللہ قدیم ہے اور قدیم کے بارے میں یہ کہنا کہ یہ ادلہ سے ثابت ہے، غلط ہے۔ کیونکہ ثبوت حدوث کو مستلزم ہوتا ہے اور اگر کہو کہ مراد ما ثبت بالخطاب ہے تو بھی درست نہیں کیونکہ ما ثبت بالخطاب یعنی وجوب و حرمت تمام ادلہ اربعہ سے ثابت نہیں ہوتے، وجوب و حرمت ادلہ ثلاثہ سے تو ثابت ہوتے ہیں قیاس سے ثابت نہیں ہوتے۔ اس کا جواب دیا کہ دونوں احتمال ہیں، اگر حکم سے مراد خطاب اللہ ہو تو اس کے ادلہ سے ثابت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے علم کے اعتبار سے حکم دلیل سے ثابت ہے اگرچہ واقع میں وہ دلیل سے ثابت نہیں، وہ تو قدیم ہے۔ اور اگر مراد ما ثبت بالخطاب ہو تو مطلب ہوگا ادلہ سے حکم کا غلبہ ظن حاصل ہوتا ہے اگر دلیل کتاب، سنت یا اجماع ہو تو حکم کا ثبوت قطعی ہوگا اور اگر دلیل قیاس ہو تو ثبوت ظنی ہوگا۔

وان نقش الخ :- ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب ہے کہ اثبات یا ثبوت ایک لفظ ہے جس کا معنی حقیقی یقین ہے اور معنی مجازی غلبہ ظن ہے، آپ نے ایک ہی لفظ سے حقیقت اور مجاز دونوں معنی مراد لے لیے، یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے؟ اس کا جواب دیا کہ یہ دونوں معنی مراد لینا عموم مجاز کے طور پر ہے، یہاں اثبات سے مراد ادراک ہے، ادراک اگر جازم ہو تو وہ بمعنی یقین کے ہوتا ہے اور اگر غیر جازم ہو تو وہ بمعنی ظن کے ہوتا ہے تو اب مطلب یہ ہوا کہ ادلہ سے احکام کا ادراک ہو جاتا ہے خواہ وہ ادراک جازم ہو جیسے ادلہ ثلاثہ سے، یا غیر جازم ہو جیسے قیاس سے۔

**التلویح:** قوله فموضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يُبحث في العلم عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول على الشيء الخارج عنه وبالعروض الذاتى ما يكون منشأه الذات بان يَلْحَقَ الشيء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر يساويه كالضحك للانسان بواسطة تعجبه او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالنحرک للانسان بواسطة كونه حيواناً والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يُثبت الحكم قطعاً او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذى خُصَّ منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه راجع الى اثبات اعراضه الذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع محمولات مسائل الفن هو الاثبات والنبوت وماله نفع ودخل في ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة

**ترجمہ:** مصنف کا قول فموضوع علم کے موضوع سے مراد وہ ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے علم میں بحث کی جائے، اور عرض سے مراد یہاں وہ ہے جو شئی پر محمول ہو اس سے خارج ہو اور عرض ذاتی سے مراد وہ ہے جس کا منشأ ذات ہو یا اس طور کہ جو شئی کو لاحق ہو لذاتہ، جیسے ادراک انسان کے لیے اور ایسے امر کے واسطے سے جو اس کے مساوی ہو جیسے تحک انسان کے لیے اس کے تعجب کے واسطے سے، یا ایسے امر کے

واسطہ سے جو اس سے عام ہو اس میں داخل ہو جیسے انسان کی حرکت اس کے حیوان ہونے کے واسطہ سے، اور اعراض ذاتیہ سے بحث کرنے سے مراد ان کو محمول کرنا ہے علم کے موضوع پر، جیسے ہمارا قول کتاب حکم کو ثابت کرتی ہے قطعی طور پر، یا اس کے انواع پر، جیسے امر وجوب کا فائدہ دیتا ہے یا اس کے اعراض ذاتیہ پر جیسے ہمارا قول عام قطعیت کا فائدہ دیتا ہے اور اس کی اعراض ذاتیہ کی انواع پر جیسے ہمارا قول وہ عام جس سے بعض خاص کر لیا گیا ہو، فائدہ دیتا ہے ظن کا، اور اصول فقہ کی تمام مباحث راجع ہیں ادلہ اور احکام کی اعراض ذاتیہ کی طرف ادلہ کے احکام کو ثابت کرنے کی حیثیت سے اور احکام کے ادلہ سے ثابت ہونے کی حیثیت سے بایں معنی کہ فن کے مسائل کے تمام محمولات وہ اثبات اور ثبوت ہیں اور وہ چیزیں ہیں جن کو اس میں دخل ہو، پس اس کا موضوع ادلہ اور احکام ہیں ادلہ کے احکام کو ثابت کرنے کی حیثیت سے اور احکام کے ادلہ سے ثابت ہونے کی حیثیت سے،

**تشریح:** المراد الخ : - مطلق علم کے موضوع کی تعریف کرتے ہیں کسی بھی علم کا موضوع وہ چیز ہوتی ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے۔

والمراد الخ : - عوارض عرض کی جمع ہے، شارح عرض اور عرض ذاتی کی تعریف کرتے ہیں، عرض کا معنی ہے جو کسی شئی پر محمول ہو اور اس سے خارج ہو اور عرض ذاتی کا معنی ہے جس کا منشاء ذات ہو بایں طور کہ وہ کسی شئی کو لاحق ہو تین طریقوں میں سے کسی ایک طریقے سے، یا تو لذاتہ لاحق ہو، یا امر خارج مساوی کے واسطہ سے، یا امر اعم کے واسطہ سے جو اس شئی میں داخل ہو۔ لذاتہ لاحق ہو جیسے ادراک انسان کے لیے، ادراک انسان کو لذاتہ لاحق ہوتا ہے۔ اور امر مساوی کے واسطہ سے لاحق ہو جیسے محک انسان کے لیے، محک انسان کو تعجب کے واسطہ سے لاحق ہوتا ہے۔ اور تعجب انسان کے مساوی ہے اور اس سے خارج ہے۔ اور امر اعم داخل کے واسطہ سے لاحق ہو جیسے حرکت انسان کے لیے، حرکت انسان کو حیوان کے واسطہ سے لاحق ہوتی ہے اور حیوان انسان سے عام ہے اور اس میں داخل ہے یعنی انسان کا جزء ہے۔

والمراد الخ : - عوارض ذاتیہ سے بحث کرنے کا مطلب بیان کرتے ہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ عوارض ذاتیہ کو محمول بنایا جائے، اور موضوع کیا ہوگا؟ اس میں چار صورتیں ہیں۔ (۱) موضوع خود اس متعلقہ علم کا موضوع ہو جیسے الکتاب بیثبات الحکم قطعاً۔ اس میں بیثبات الحکم قطعاً (اثبات حکم) کتاب اللہ کا عرض ذاتی ہے جو کہ محمول ہے اور الکتاب جو موضوع ہے وہ علم اصول فقہ کا بھی موضوع ہے (۲) موضوع متعلقہ علم کے موضوع کی کوئی ایک نوع ہو جیسے الامر یفید الوجوب، اسمیں یفید الوجوب یعنی اثبات وجوب امر کا عرض ذاتی ہے جو کہ محمول ہے اور الامر کتاب اللہ کی نوع ہے اور کتاب اللہ اصول فقہ کا موضوع ہے۔ (۳) موضوع متعلقہ علم کے موضوع کا عرض ذاتی ہو جیسے العام یفید القطع، اس میں یفید القطع یعنی اثبات قطع عام کا عرض ذاتی ہے جو کہ محمول ہے اور العام جو کہ موضوع ہے، وہ کتاب اللہ کا عرض ذاتی ہے اور کتاب اللہ اصول فقہ کا موضوع ہے۔ (۴) موضوع متعلقہ علم کے موضوع کا عرض ذاتی کی کوئی نوع ہو جیسے العام الذی خص منہ البعض یفید الظن، اس میں یفید الظن یعنی اثبات ظن جو کہ محمول ہے عام مخصوص منہ البعض کا عرض ذاتی ہے اور عام مخصوص منہ البعض عام کی نوع ہے اور عام کتاب اللہ کا عرض ذاتی ہے اور کتاب اللہ اصول فقہ کا موضوع ہے۔

وجميع الخ : - ایک فائدہ بیان کیا کہ اصول فقہ کے تمام مباحث کا حاصل یہ ہے کہ ادلہ اور احکام کے عوارض ذاتیہ کو ثابت کیا جاتا ہے، ادلہ کے عوارض ذاتیہ کو اس حیثیت سے ثابت کیا جاتا ہے کہ ادلہ احکام کو ثابت کرتے ہیں اور احکام کے عوارض ذاتیہ کو اس حیثیت سے ثابت کیا جاتا ہے کہ احکام ادلہ سے ثابت ہوتے ہیں۔



بمعنى الخ: . ما قبل کی وضاحت کرتے ہیں، کہ اصول فقہ کے مسائل کے محمولات اثبات، ثبوت اور جو چیز ان میں نافع اور ذخیل ہو، ہیں۔ پس اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام ہیں، ادلہ اس حیثیت سے موضوع ہیں کہ وہ احکام کو ثابت کرتے ہیں اور احکام اس حیثیت سے موضوع ہیں کہ وہ ادلہ سے ثابت ہوتے ہیں۔

**التلویح:** فان قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس الاحكام ولا يجعلون منها البات الكتاب والسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر في الفن هي الكسبيات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا بما ليس اثباته للحكم مبنياً كالفراقة الشاذة وخبر الواحد **ترجمہ:** پس اگر تو کہے ان کو کیا ہوا کہ وہ بتاتے ہیں اجماع اور قیاس کے احکام کو ثابت کرنے کو اصول کے مسائل میں سے اور وہ نہیں بتاتے ان میں سے کتاب و سنت کے احکام کو ثابت کرنے کو تو میں کہوں گا کہ اس فن میں مقصود بالظن کسبیات ہیں جو دلیل کی طرف محتاج ہیں اور کتاب و سنت کا حجت ہونا اصولی کی نظر میں بمنزلہ بدیہی کے ہے بوجہ اس کے علم کلام میں اس کے ثابت ہونے کے اور بوجہ مخلوقات کے درمیان اس کے مشہور ہونے کے بخلاف اجماع اور قیاس کے اور اسی وجہ سے انہوں نے ذکر کیا اس کو جس کا حکم کے لیے اثبات واضح نہیں جیسے قراءت شاذہ اور خبر متواتر۔

**تشریح:** فان قلت الخ :- ایک سوال نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں، سوال یہ ہے کہ اس کی کیا وجہ کہ علماء اصول اجماع اور قیاس کے مثبت احکام ہونے کو مسائل اصول میں سے قرار دیتے ہیں جبکہ کتاب و سنت کے مثبت احکام ہونے کو مسائل اصول میں سے قرار نہیں دیتے؟ اس کا جواب دیا کہ فن اصول فقہ میں مقصود بالظن کسبیات ہیں جو دلیل کے محتاج ہیں، کتاب و سنت کا دلیل ہونا (یعنی مثبت حکم ہونا) بمنزلہ بدیہی کے ہے، اور اجماع اور قیاس کا مثبت حکم ہونا بمنزلہ نظری و کسی کے ہے، چونکہ اس فن اصول میں مقصود بالظن کسبیات و نظریات ہیں اور اجماع اور قیاس کا مثبت حکم ہونا نظری ہے اس لیے اصولیین صرف اجماع اور قیاس کے مثبت ہونے کو مسائل اصول میں شمار کرتے ہیں۔ باقی یہ بات کہ کتاب و سنت کا مثبت احکام ہونا بمنزلہ بدیہی کے کیوں ہے؟ تو شارح نے اس کی دو جہیں ذکر کیں، (۱) کتاب و سنت کا مثبت ہونا علم کلام میں ثابت ہے (۲) کتاب و سنت کا مثبت ہونا مشہور بین الناس ہے۔

ولهذا الخ: . ما قبل پر تفریع ہے کہ چونکہ اصول فقہ میں مقصود بالظن کسبیات ہیں اسی لیے وہ چیزیں جن کا مثبت حکم ہونا واضح اور بدیہی نہیں، علمائے اصول ان کو ذکر کرتے ہیں اور ان کے مثبت ہونے کو دلائل سے ثابت کرتے ہیں۔ جیسے قراءت شاذہ اور خبر واحد، ان سے حکم کا ثابت ہونا بدیہی نہیں۔

**التلویح:** قوله واما الثالث يعني العوارض الذاتية التي لا يكون مبحوثاً عنها في هذا العلم ولا لها مدخل في لحوق ماهي مبحوث عنها من القسمين يعني فسمي العوارض التي للادلة والعوارض التي للاحكام وذلك كالامكان والقدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية مفرداته او رباعية معربة او مبنية الى غير ذلك مما لا دخل له في الاثبات والثبوت فلا يبحث عنها في الاصول وهذا كما ان النجار ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته ورقته وغلظته واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركيبه وبساطته وغير ذلك

**ترجمہ:** مصنف کا قول والٹالٹ، یعنی وہ عوارض ذاتیہ جو مجبوث عنہا نہیں ہیں اس علم میں اور ان کو کوئی دخل نہیں ہے اس چیز کے حقوق میں جو مجبوث عنہا ہے، من القسمین یعنی دونوں قسموں سے، ادلہ کے عوارض اور احکام کے عوارض سے، اور وہ جیسے امکان، قدم، حدوث، بسیط ہونا، مرکب ہونا، دلیل کا جملہ اسمیہ یا فعلیہ ہونا، دلیل کے مفردات کا ثلاثی ہونا یا رباعی ہونا، معرب ہونا یعنی ہونا اور ان کے علاوہ وہ چیزیں جن کو کوئی دخل نہیں اثبات اور ثبوت میں، پس اصول میں ان سے بحث نہیں کی جاتی۔ اور یہ ایسے ہے جیسے بڑھتی لکڑی میں نظر کرتا ہے اس کے سخت اور ٹھوس ہونے اور اس کے نرم ہونے اور اس کے موٹا ہونے اور اس کے ٹیڑھا ہونے اور اس کے سیدھا ہونے کی جہت سے، اور ان کے علاوہ ان چیزوں کی جہت سے جو متعلق ہیں اس کی صناعیت کیساتھ نہ کہ اس کے امکان، اس کے حدوث، اس کے مرکب ہونے اور اس کے بسیط ہونے وغیرہ کی جہت سے۔

**تشریح:** واما الثالث الخ : - متن کی وضاحت کرتے ہیں کہ الٹالٹ سے مراد وہ عوارض ذاتیہ ہیں جن سے فن اصول فقہ میں بحث نہیں کی جاتی اور نہ ہی ان کو اس سے کوئی تعلق اور دخل ہے جن سے بحث کی جاتی ہے۔ من القسمین سے مراد ادلہ اور احکام کے عوارض ذاتیہ ہیں، مطلب یہ ہے کہ ادلہ و احکام کے وہ عوارض ذاتیہ جو نہ مجبوث عنہا ہیں اور نہ ہی ان کو مجبوث عنہا سے کوئی تعلق ہے، وہ فن اصول فقہ اور اس کے مسائل سے خارج ہیں۔

وذا لک الخ - یہاں سے ان عوارض ذاتیہ کی مثالیں ذکر کرتے ہیں جو نہ مجبوث عنہا ہیں اور ان کو مجبوث عنہا میں کوئی دخل ہے، مثلاً دلیل کا ممکن ہونا، حادث ہونا، بسیط یا مرکب ہونا، دلیل کا جملہ اسمیہ، جملہ فعلیہ ہونا، اس کے مفردات کا ثلاثی یا رباعی ہونا، معرب یا مثنی ہونا یہ ایسی چیزیں ہیں جن کا اثبات یا ثبوت میں کوئی دخل نہیں۔ لہذا ان سے اصول فقہ میں بحث نہیں کی جاتی۔

وهذا الخ :- کچھلی بات کو ایک مثال سے واضح کرتے ہیں، کہ نجار (بڑھتی) کی نظر لکڑی میں اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ وہ سخت ہے یا نرم، باریک یا موٹی ہے، ٹیڑھی یا سیدھی ہے۔ اس کے علاوہ دیگر ان چیزوں میں اس کی نظر ہوتی ہے جن کا تعلق نجار کی صناعیت کے ساتھ ہوتا ہے، اس کی نظر لکڑی میں اس حیثیت سے نہیں ہوتی کہ وہ ممکن ہے، حادث ہے، مرکب یا بسیط ہے۔ بالکل اسی طرح اصول فقہ میں بحث ادلہ اور احکام کے ان عوارض ذاتیہ سے ہوتی ہے جن کا تعلق اثبات یا ثبوت کے ساتھ ہوتا ہے۔

**التلویح:** قوله ان يذکر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم في فن الاصول قوله كما ان الخ موضوع المنطق التصورات والتصديقات لانه يُبحث عن احوال التصور من حيث انه حدّ اور رسم فيوصل الى تصور ومن حيث انه جنس او فصل او خاصّة فيتركّب منها حدّ اور رسم وعن احوال التصديق من حيث انه حجة فتوصل الى تصديق ومن حيث انه قضية وعكس قضية ونقيض قضية فيوَلَّف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الايصال وماله دخل فيه وقد يقع البحث عن احوال التصور الموصلي اليه بانه ان كان بسيطاً لا يُحدّ وان كان مركباً من الجنس والفصل يُحدّ وان كاله خاصّة لازمة بينة يُرسم والافلا ويُمكن ان يُجعل ذالك راجعاً الى البحث عن احوال التصور الموصلي بان يقال معناه ان الحدّ يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل

**ترجمہ:** مصنف کا قول ان يذکر الخ، اس لیے کہ دلیل مقدم ہوتی ہے بالذات، اور اس سے بحث کرنا ہے فن اصول میں اہم ہے۔ مصنف کا قول كما ان الخ، منطق کا موضوع تصورات اور تصدیقات ہیں اس لیے کہ بحث کی جاتی ہے تصور کے احوال سے اس حیثیت سے کہ وہ

حد ہے یا رسم ہے پس یہ موصل ہوتا ہے ایک تصور کی طرف، اور اس حیثیت سے کہ وہ جنس ہے یا فصل ہے یا خاصہ ہے پس مرکب ہوتی ہے ان سے حد یا رسم، اور (بحث کی جاتی ہے) تصدیق کے احوال سے اس حیثیت سے کہ وہ حجت ہے پس وہ موصل ہوتی ہے ایک تصدیق کی طرف اور اس حیثیت سے کہ وہ قضیہ ہے، عکس قضیہ ہے، اور نقیض قضیہ ہے، پس مرکب ہوتی ہے ان سے حجت، اور خلاصہ یہ ہے کہ منطق کی تمام مباحث راجع ہیں ایصال کی طرف اور ان چیزوں کی طرف جن کو اس میں دخل ہے، اور کبھی واقع ہو جاتی ہے بحث اس تصور کے احوال سے جس کی طرف ایصال ہو، بایں طور کہ وہ اگر وہ بسیط ہو تو اس کی حد نہیں کی جاتی اور اگر وہ جنس اور فصل سے مرکب ہو تو اس کی حد کی جاتی ہے اور اگر اس کا خاصہ لازمہ بینہ ہو تو اس کی رسم کی جاتی ہے ورنہ پس نہیں۔ اور ممکن ہے کہ اس کو راجع کیا جائے تصور موصل کے احوال سے بحث کی طرف، بایں طور کہ کہا جائے اس کا معنی ہے حد مرکب کی طرف موصل ہوتی ہے نہ کہ بسیط کی طرف، پس یہ مسائل (منطق) میں سے ہو جائیگا۔

**تشریح:** لان الدلیل الخ :- مصنف نے کہا تھا کہ حکم کی مباحث اولہ کی مباحث کے بعد ذکر کی جاتی ہیں، شارح اس کی دو دلیلیں ذکر کرتے ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ دلیل حکم سے بالذات مقدم ہوتی ہے اسی لیے ذکر میں بھی اولہ کو مقدم کیا جاتا ہے دوسری دلیل یہ ہے اولہ سے بحث فن اصول فقہ میں اہم ہے اس کی اہمیت کا تقاضہ یہ ہے کہ اولہ کی مباحث پہلے ذکر کی جائیں۔

موضوع المنطق الخ :- متن کی وضاحت کرتے ہیں کہ منطق کا موضوع تصورات اور تصدیقات ہیں کیونکہ منطق میں تصورات کے احوال سے بحث ہوتی ہے اور تصدیقات کے احوال سے بھی، تصورات کے احوال سے بحث اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ تصور حد ہوتا ہے، رسم ہوتا ہے، لہذا وہ ایک مجہول تصور تک موصل ہوتا ہے اور اسی طرح تصور سے بحث اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ تصور جنس، فصل یا خاصہ ہوتا ہے اور اس سے حد یا رسم مرکب ہوتی ہے اور تصدیق کے احوال سے بحث اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ تصدیق حجت ہوتی ہے پس وہ ایک مجہول تصدیق کی طرف موصل ہوتی ہے، اسی طرح تصدیق کے احوال سے بحث اس حیثیت سے بھی ہوتی ہے کہ وہ تصدیق قضیہ، عکس قضیہ، یا نقیض قضیہ ہوتی ہے جس سے حجت مرکب ہوتی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ منطق کی تمام مباحث کا خلاصہ ایصال ہے اور وہ چیز ہے جس کو ایصال میں دخل ہو تو ان حیثیات سے تصور اور تصدیق کے احوال سے بحث کرنا منطق میں اصالت ہے لیکن کبھی کبھی منطق میں تصور موصل الیہ (وہ نامعلوم تصور جس کو حاصل کیا جاتا ہے) سے بھی بحث کی جاتی ہے بایں طور کہ اگر وہ تصور موصل الیہ بسیط ہو تو اس کی حد (تعریف) نہیں کی جاتی اور اگر وہ تصور موصل الیہ جنس اور فصل سے مرکب ہو تو اس کی حد بیان کی جاتی ہے اسی طرح اگر اس تصور موصل الیہ کا کوئی خاصہ لازمہ بینہ ہو تو اس کی رسم (تعریف) بیان کی جاتی ہے اور اگر اس کا خاصہ لازمہ بینہ نہ ہو تو نہیں کی جاتی۔ اس تصور موصل الیہ سے بحث جبجا ہوتی ہے بالکل اسی طرح اصول فقہ میں اولہ سے بحث اصالت ہوتی ہے اور احکام سے بحث بالتبع ہوتی ہے۔

ویمکن الخ :- ایک فائدہ بیان کرتے ہیں کہ پچھلی کلام سے معلوم ہوا کہ یہ کہنا "تصور اگر بسیط ہو تو اس کی حد نہیں ہوتی اور اگر جنس اور فصل سے مرکب ہو اس کی حد ہوتی ہے" یہ تصور موصل الیہ کے احوال میں سے ہے، لیکن اگر تاویل کر دی جائے تو تصور موصل کے احوال سے بھی بن سکتا ہے، بایں طور کہ یوں کہا جائے اس کا مطلب ہے کہ حد مرکب کی طرف موصل ہوتی ہے بسیط کی طرف موصل نہیں ہوتی، تو اس لحاظ سے یہ تصور موصل کے احوال سے ہوگا اور یہ منطق کے مسائل میں سے ہو جائیگا اور اس سے بحث اصالت ہوگی نہ کہ تبعاً۔

**التلویح:** قوله لكن الصحيح الخ ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقہ هو الادلة الاربعه

ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها لِيَتَمَكَّنَ من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لاننا جَعَلْنَا الادلة بالتعميم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالاً فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها راجعة الى احوال الاحكام كما ذكره المصنف في تحصيل القضية الكلية التي هي يَتَوَصَّلُ بها الى الفقه فجعل احدهما من المقاصد والاخر من اللواحق تحكماً غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضي الاصل والاستقلال

**ترجمہ:** مصنف کا قول لکن الصحیح الخ، صاحب احکام اس بات کی طرف گئے ہیں کہ اصول فقہ کا موضوع وہ ادلہ اربعہ ہیں ان میں بحث نہیں کی جاتی احکام کے احوال سے، بلکہ نہیں ہے سوائے اس کے کہ ضرورت ہوتی ہے ان کے تصور کی طرف تاکہ قدرت ہو ان کو ثابت کرنے اور ان کی نفی کرنے پر، لیکن صحیح یہ ہے کہ اس کا موضوع ادلہ اور احکام ہیں کیونکہ ہم نے علی العموم ادلہ کو لوٹایا چار کی طرف اور احکام کو پانچ کی طرف اور ہم نے نظر کی ان مباحث میں جو ادلہ کے احکام کو ثابت کرنے کی کیفیت کے ساتھ متعلق ہیں، اجمالاً، تو ہم نے پایا بعض کو کہ وہ راجع ہیں ادلہ کے احوال کی طرف اور پایا بعض کو کہ وہ راجع ہیں احکام کے احوال کی طرف، جیسا کہ مصنف نے اس کو ذکر کیا قضیہ کلیہ کی تحصیل میں جس کے ذریعہ فقہ تک رسائی ہوتی ہے، پس ان میں ایک کو مقاصد میں سے بنانا اور دوسرے کو لواحق میں سے بنانا سیدہ زوری ہے۔ زیادہ سے زیادہ وہ بات جو اس باب میں ہے یہ ہے کہ ادلہ کی مباحث زیادہ ہیں اور اہم ہیں لیکن یہ بات تقاضہ نہیں کرتی اصل ہونے اور مستقل ہونے کا۔

**تشریح:** ذہب الخ :- ایک اختلاف ذکر کرتے ہیں کہ صاحب احکام کا مذہب ہے کہ اصول فقہ کا موضوع صرف ادلہ اربعہ ہیں، اس علم میں احکام سے بحث نہیں کی جاتی، بلکہ صرف احکام کا تصور ضروری ہے۔ وہ بھی اس لیے کہ اگر حکم اپنے مذہب کے موافق ہے تو اس کو ثابت کیا جاسکے اور اگر اپنے مذہب کے خلاف ہے تو اس کی نفی کی جاسکے۔ دوسرا مذہب جو کہ صاحب توضیح کا ہے، یہ ہے کہ اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام دونوں ہیں اس کی دلیل یہ ہے کہ جب ہم نے دیکھا ادلہ چار ہیں اور احکام پانچ ہیں (واجب، حرام، سنت، مباح اور مکروہ) اور ہم نے ان مباحث میں اجمالی طور پر غور کیا جنکا تعلق ادلہ کے مثبت احکام ہونے کے ساتھ ہے تو ہمیں معلوم ہوا کہ بعض مباحث ادلہ کے احوال کی طرف راجع ہیں اور بعض مباحث احکام کی طرف راجع ہیں جیسا کہ مصنف کی اس کلام سے واضح ہے جو اس قضیہ کلیہ کی تحصیل کے سلسلہ میں ہے جس کے ذریعہ فقہ تک رسائی ہوتی ہے، لہذا اب ادلہ کو مقاصد اور احکام کو لواحق قرار دینا اور یہ کہنا کہ ادلہ سے تو اصول فقہ میں بحث ہوتی ہے اور احکام سے کوئی بحث نہیں ہوتی، یہ سیدہ زوری ہے اور دعویٰ بلا دلیل ہے۔

غایۃ الخ :- یہ ایک وہم کا ازالہ ہے، وہم یہ ہے کہ اصول فقہ میں ادلہ کی مباحث زیادہ ہیں اسی لیے ادلہ سے بحث مستقل اور اصلۃً ہے، اس وہم کو دور کر دیا کہ کہ ادلہ کی مباحث کا زیادہ ہونا اس بات کا تقاضہ نہیں کرتا کہ کہ ادلہ کی مباحث اصلۃً اور مستقلاً ہوں۔

**التلویح:** قوله ان أريد بالحكم هذا كلام لا حاصل له لان الأدلة الشرعية مَعْرِفَاتٌ وَاِمَارَاتٌ وَلَوْ سَلِمَ انْهَآ اَدْلَةٌ حَقِيقِيَّةٌ فَلَا مَعْنَى لِلدَّلِيلِ اَلَا مَا يَفِيدُ الْعِلْمَ بِثُبُوتِ الشَّيْءِ وَانْتِفَاءِ ه غَايَةُ مَا فِي الْبَابِ اَنْ الْعِلْمَ يُوْخَذُ بِمَعْنَى الْاَدْرَاكِ الْجَائِزِ اَوْ الرَّاجِحِ لِيُعْمَ الْقَطْعِيُّ وَالظَّنِّيُّ فَيَصِحُّ فِي جَمِيعِ الْاَدْلَةِ وَهَذَا لَا يَتَفَاوَتْ بِقَدَمِ الْحُكْمِ وَحُدُودِهِ وَقَدْ اضْطَرَّ اِلَى ذَالِكَ آخِرُ الْأَمْرِ وَلَيْسَ مَعْنَى الدَّلِيلِ مَا يَفِيدُ نَفْسَ الثُّبُوتِ كَمَا هُوَ شَأْنُ الْعِلَلِ الْخَارِجِيَةِ وَإِنْ جَعَلْنَا الْحُكْمَ

حادثاً علی ما یُشعرُ به کلامه

**ترجمہ:** مصنف کا قول ان ارید ان یصلح، یہ ایسا کلام ہے جس کا کوئی فائدہ نہیں، اس لیے کہ ادلہ پہچان کرانے والے اور علامات ہیں اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ یہ ادلہ حقیقیہ ہیں تو دلیل کا کوئی معنی نہیں مگر وہ چیز جو علم کا فائدہ دے شئی کے ثبوت کے ساتھ اس کی نفی کے ساتھ، زیادہ سے زیادہ وہ بات جو اس باب میں ہے، یہ ہے کہ علم ماخوذ ہے بمعنی یقینی ادراک کے یا راجح ادراک کے، تاکہ یہ قطعی اور ظنی کو عام ہو جائے، پس یہ صحیح ہو جائیگا تمام ادلہ میں، اور یہ مختلف نہیں ہوتا حکم کے قدیم ہونے اور اس کے حادث ہونے سے، اور تحقیق آخر طور پر اس کی طرف مجبور ہوئے اور دلیل کا معنی وہ ہے جو نفس ثبوت کا فائدہ دے جیسا کہ وہ شان ہے علل خارجیہ کی، اگرچہ ہم حکم کو حادث قرار دیں جیسا کہ مصنف کی کلام اس پر دلالت کرتی ہے۔

**تشریح:** هذا کلام الخ :- مصنف پر اعتراض ذکر کرتے ہیں، مصنف نے کہا تھا کہ اگر حکم سے مراد خطاب اللہ ہو تو اس کے ادلہ سے ثابت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے علم کے مطابق حکم ادلہ سے ثابت ہے نہ کہ واقع نفس الامر میں اور اگر حکم سے مراد ما ثبت بالخطاب یعنی وجوب و حرمت ہو تو حکم کے ادلہ سے ثابت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حکم کا غلبہ ظن ثابت ہو جاتا ہے، شارح رد کرتے ہیں کہ اس کلام کا کوئی فائدہ نہیں، اس لیے کہ ادلہ شرعیہ سے احکام ثابت ہی نہیں ہوتے بلکہ ادلہ شرعیہ احکام کے لیے صرف معارف و علامات ہیں، اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ ادلہ شرعیہ ادلہ حقیقیہ ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ دلیل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جو کسی شئی کے ثبوت یا نفی کے علم کا فائدہ دے، تو ادلہ شرعیہ بھی حقیقت میں حکم کے ثبوت کے علم کا فائدہ دیتے ہیں، ادلہ شرعیہ سے احکام کا نفس ثبوت نہیں ہوتا۔

غایۃ الخ :- یہ ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ جب ادلہ شرعیہ احکام کے ثبوت کے "علم" کا فائدہ دیتے ہیں تو یہ ادلہ ثلاثہ کو تو شامل ہو جائیں گے لیکن قیاس ادلہ شرعیہ سے خارج ہو جائیگا کیونکہ قیاس سے "علم" بمعنی یقین تو حاصل نہیں ہوتا، حالانکہ قیاس بھی ادلہ شرعیہ میں سے ہے؟ اس کا جواب دیا کہ "علم" سے مراد مطلقاً ادراک ہے خواہ وہ ادراک جازم (یقینی و قطعی) ہو یا راجح ہو قیاس سے ادراک راجح حاصل ہو جاتا ہے لہذا وہ ادلہ شرعیہ سے خارج نہ ہوگا۔

وهذا الخ :- ایک فائدہ بیان کیا کہ یہ جو کہا ادلہ شرعیہ سے حکم کے ثبوت کا علم حاصل ہوتا ہے، یہ بات درست ہے۔ کوئی فرق نہیں پڑتا خواہ حکم سے مراد خطاب اللہ ہو جو کہ قدیم ہے یا ما ثبت بالخطاب یعنی وجوب و حرمت ہو جو کہ حادث ہے۔ اور بالآخر مصنف کو بھی یہی بات کہنے کی ضرورت پڑ ہی گئی کہ ادلہ شرعیہ سے حکم کے ثبوت کا علم ہوتا ہے، چنانچہ کہا فقہول فی الجمع اثبات العلم لنا وغلبہ الظن۔

ولیس الخ :- جو بات پیچھے ضمناً معلوم ہو گئی اس کی تصریح کرتے ہیں کہ دلیل کا معنی یہ نہیں کہ اس سے شئی ثابت ہو جائے پس ادلہ شرعیہ سے احکام ثابت نہیں ہوتے اگرچہ ہم حکم کو حادث (یعنی وجوب و حرمت) ہی قرار دے دیں، جیسا کہ مصنف کی کلام اس کی طرف مشعر ہے، لہذا مصنف کا یہ کہنا فقہیہ بعض الادلۃ الاربعہ صحیح ٹھیک نہیں۔ ہاں علل خارجیہ (ادلہ خارجیہ) سے معلول ثابت ہوتا ہے جیسے وجود شمس و جود نہار کی علت اور دلیل ہے اور وجود شمس سے نہار ثابت ہو جاتا ہے لیکن ادلہ اربعہ ادلہ خارجیہ اور علل خارجیہ نہیں ہیں لہذا ان سے نفس حکم ثابت نہ ہوگا۔

شارح کے اس اعتراض کا جواب دیا جاسکتا ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ادلہ شرعیہ سے حکم کے ثبوت کا فقط علم ہوتا ہے لیکن ادلہ شرعیہ کے بارے میں جو کہا جاتا ہے کہ یہ حکم کو ثابت کرتے ہیں، یہ فقط علمائے اصول کے عرف کے مطابق ہے، تو مصنف نے بھی اسی عرف کی اتباع کی۔



**التوضيح:** واعلم اني لما وقعت في مباحث الموضوع والمسائل اردت ان اسمعك بعض مباحثهما التي لا يستغنى المَحْصَلُ عنه وان كان لا يُلَيِّقُ بهذا الفن منها انهم قد ذكروا ان العلم الواحد قد يكون له اكثر من موضوع واحد كالطب مثلاً فانه يُبَحِّثُ فيه عن احوال بدن الانسان وعن احوال الادوية ونحوهما وهذا غير صحيح والتحقيق فيه هذا ان المبحوث عنه في علم ان كان اضافة شئ الى آخر كما ان في اصول الفقه يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفي المنطق يبحث عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق ويكون بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه ناشية عن احد المضامين وبعضها عن الآخر وموضوع هذا العلم كالا المضامين وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يكون موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد المعلومات اى المسائل واختلافها باختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وان اريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على انه علم واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به على ان لكل واحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيان فعل المكلف والمقدار وماوردوا من النظر وهو بدن الانسان والادوية فجوابه ان البحث في الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع في الجميع بدن الانسان

**ترجمہ:** اور جان تو کہ جب میں واقع ہوا موضوع اور مسائل کی مباحث میں تو میں نے ارادہ کیا کہ میں تمہیں ان کی بعض ایسی مباحث سناؤں جن سے طالب علم مستغنی نہیں رہ سکتا، اگرچہ وہ اس فن کے لائق نہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ علم واحد کے لیے کبھی ایک سے زیادہ موضوع ہوتے ہیں، جیسے طب مثلاً، اس میں بحث کی جاتی ہے انسانی بدن کے احوال اور ادویہ کے احوال اور ان دونوں کے علاوہ کے احوال سے، اور یہ صحیح نہیں، اور اس میں تحقیق یہ ہے کہ علم میں مجوٹ عنہ اگر ایک شئی کی دوسری کی طرف نسبت ہو جیسا کہ اصول فقہ میں بحث کی جاتی ہے ادلہ کے حکم کے لیے اثبات سے، اور منطق میں بحث کی جاتی ہے ایک تصور یا تصدیق کے دوسرے تصور یا تصدیق کی طرف ایصال سے، اور بعض عوارض جن کو مجوٹ عنہ میں دخل ہو، وہ ناشی ہوتے ہیں دُمضافوں میں سے ایک سے، اور بعض عوارض دوسرے مضاف سے، پس اس علم کا موضوع دونوں مضاف ہونگے، اور اگر مجوٹ عنہ اضافت نہ ہو تو اس علم کا موضوع اشیا کثیرہ نہ ہونگے اس لیے کہ علم کا اتحاد و اختلاف، نہیں ہے سوائے اس کے کہ ہوتا ہے معلومات یعنی مسائل کے اتحاد اور ان کے اختلاف سے، پس موضوع کا اختلاف واجب کرتا ہے علم کے اختلاف کو، اور اگر علم واحد سے مراد لیا جائے وہ کہ جس پر اصطلاح قائم ہو جائے کہ یہ ایک علم ہے بغیر ایسے معنی کی رعایت کیے جو وحدت کو واجب کرے، تو اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ علاوہ ازیں ہر ایک کے لیے اس وقت جائز ہوگا کہ وہ اصطلاح مقرر کرے کہ فقہ اور ہندسہ ایک علم ہے، اور اس کا موضوع دو چیزیں ہیں فعل مکلف اور مقدار۔ اور جو علماء اصول نے اس کی نظیر ذکر کی ہے اور وہ بدن انسان اور ادویہ ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ ادویہ میں بحث، نہیں ہے سوائے اس کے کہ وہ اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ بدن انسان تندرست ہو جاتا ہے ان کے بعض سے اور بیمار ہو جاتا ہے ان کے بعض سے، پس تمام میں موضوع بدن انسان ہے۔

**تشریح:** واعلم الخ :- مابعد کی تمہید ہے کہ جب میں موضوع اور مسائل کی مباحث میں پڑ گیا تو میں نے چاہا کہ موضوع اور مسائل کی کچھ ایسی مباحث ذکر کر دوں جن سے طالب علم مستغنی نہیں رہ سکتا، اگرچہ وہ مباحث اس فن کے لائق نہیں ہیں۔ پہلی بحث ذکر کرتے ہیں کہ علماء کہتے ہیں ایک علم کے متعدد موضوع ہو سکتے ہیں، جیسے علم طب، اس میں بدن انسان کے احوال اور ادویہ کے احوال سے بحث

ہوتی ہے پس علم طب کے دو موضوع ہوئے بدن انسان اور ادویہ۔ مصنفؒ کہتے ہیں یہ کہنا صحیح نہیں کہ مطلقاً علم کے دو موضوع ہو سکتے ہیں بلکہ اس میں تفصیل ہے کہ کسی بھی علم میں مجوٹ عنہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ اضافت الٰہی شئی ہوگا (یعنی مجوٹ عنہ ایسی شئی ہوگی جس کی دوسرے کی طرف نسبت ہوگی جیسے اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام ہیں اس حیثیت سے کہ وہ ادلہ مثبت احکام ہیں، اس میں دیکھیں ادلہ احکام کی طرف منسوب ہیں تو ادلہ ایک مضاف ہوا اور احکام دوسرا مضاف ہوا) یا مجوٹ عنہ اضافت نہیں ہوگی اگر مجوٹ عنہ اضافت شئی الٰہی آخر ہوا اور بعض عوارض جن کو مجوٹ عنہ میں دخل ہو وہ ایک مضاف سے ناشی ہوں اور دوسرے بعض عوارض دوسرے مضاف سے ناشی ہوں تو ایسے علم کا موضوع دونوں مضاف ہونگے، چنانچہ علم اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام دونوں ہونگے اور اگر مجوٹ عنہ اضافت نہ ہو علم واحد کا موضوع متعدد نہ ہونگے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ علم کا اتحاد و اختلاف (کثیر ہونا) معلومات یعنی مسائل کے اتحاد و اختلاف پر موقوف ہے کہ اگر مسائل متحد ہیں تو علم بھی ایک ہوگا مسائل مختلف ہیں تو علم بھی مختلف و متعدد ہونگے، اور مسائل کا اتحاد و اختلاف موضوع کے اتحاد و اختلاف پر موقوف ہے یعنی اگر موضوع ایک ہے تو مسائل بھی ایک ہونگے اور موضوع مختلف ہیں تو مسائل بھی مختلف ہونگے پس اگر علم ایک ہو اور موضوع متعدد ہوں تو لازم آئے گا کہ علوم بھی متعدد ہیں، حالانکہ علم کو تو ایک فرض کیا گیا ہے۔

وان اريد الخ :- ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ علم واحد سے مراد یہ ہے کہ ہم اصطلاح مقرر کر لیں کہ فلاں علم واحد ہے بغیر اس بات کا اعتبار کیے کہ اس کے مسائل ایک ہیں یا اس کا موضوع ایک ہے لہذا اگر موضوع متعدد بھی ہوں تب بھی وہ علم ایک ہی رہے گا کیونکہ ہم نے اس کے ایک ہونے پر اصطلاح مقرر کر لی ہے، اس کے دو جواب دیئے، پہلا جواب یہ ہے ایسی "اصطلاح" قائم کرنے کا کوئی بھی قائل نہیں، لہذا یہ معتبر نہیں، دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر اس طرح کی من چاہی اصطلاح مقرر کرنے کی اجازت دے دی جائے تو پھر کوئی اس طرح بھی اصطلاح مقرر کر سکتا ہے کہ علم فقہ اور ہندسہ ایک علم ہے اور اس کا موضوع دو چیزیں ہیں فعل مکلف اور مقدار ظاہر ہے اس کو کوئی بھی تسلیم نہیں کریگا۔

وماوردوا الخ :- تعدد موضوع کے قائلین نے علم طب کے ساتھ استدلال کیا تھا اس کا جواب دیتے ہیں کہ علم طب کا موضوع صرف بدن انسان ہے، نہ کہ بدن انسان اور ادویہ دونوں، کیونکہ علم طب میں صرف ادویہ کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے اس حیثیت سے کہ انسانی بدن بعض ادویہ کے ساتھ تندرست ہو جاتا ہے اور بعض کے ساتھ بیمار ہو جاتا ہے۔

**التلویح:** قوله واعلم هذه ثلاثة مباحث في الموضوع اوردها مخالفاً لجمهور المحققين يتعجب منا الناظر في الواقع على كلام القوم في هذا المقام الاول ان اطلاق القوم بجواز تعدد الموضوع وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين الشئين اولاً وعلى الاول امان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشياً عن احد المضافين وبعضها ناشياً عن المضاف الآخر اولاً فان كان كذلك فموضوع العلم كلاً المضافين كما وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي لها دخل في ذالك بعضها ناش عن الدليل كالعوم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم ككونه عبادة او عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعاً واما اذالم يكن المبحوث عنه اضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمة وغير ذالك او كان اضافة لكن لادخل للاحوال الناشئة عن احد المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن ايصال تصور وتصديق الى تصور وتصديق ولا دخل

لاحوال التصور والتصديق الموصول اليه في ذلك على ماقرّره المصنف فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحداً لان اختلاف الموضوع يُوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل

**ترجمہ:** مصنف کا قول واعلم، یہ موضوع کے بارے میں تین مباحث ہیں جن کو ذکر کیا ہے درآں حالانکہ وہ جمہور کی مخالفت کرنے والے ہیں تعجب کرے گا وہ شخص جو ان میں نظر کرنے والا ہو جو اس مقام میں قوم کی کلام پر مطلع ہو، پہلی بحث یہ ہے کہ مطلقاً تعدد موضوع کے جواز کا قول کرنا اگرچہ وہ دو سے اوپر ہو، صحیح نہیں، بلکہ تحقیق یہ ہے کہ علم میں مجوٹ عنہ یاد چیزوں کے درمیان نسبت ہوگی یا نہیں، پہلی صورت میں یا وہ عوارض جو کو مجوٹ عنہا میں دخل ہے ان کا بعض دو مضامین میں سے ایک سے ناشی ہوگا اور ان کا بعض دوسرے مضاف سے ناشی ہوگا یا ایسا نہ ہوگا، پس اگر ایسا ہو تو علم کا موضوع دونوں مضاف ہو گئے، جیسا کہ بحث واقع ہوتی ہے علم اصول میں اولہ کے احکام کو ثابت کرنے سے اور ان احوال سے جن کو اس میں دخل ہے، ان میں سے بعض دلیل سے ناشی ہیں جیسے عموم، اشتراک، تواتر، اور بعض حکم سے ناشی ہیں جیسے اس کا عبادت ہونا، یا عقوبت ہونا۔ پس اس کا موضوع اولہ اور احکام دونوں ہیں۔ اور بہر حال جب مجوٹ عنہ نسبت نہ ہو جیسا کہ اس فقہ میں جو بحث کرنے والی ہے فعل مکلف کے وجوب اور اس کی حرمت وغیرہ میں یا نسبت ہو لیکن کوئی دخل نہیں ہو ان احوال کو جو مضامین میں سے ایک سے ناشی ہیں جیسا کہ منطق میں جو بحث کرنے والی ہے ایک تصور یا تصدیق کے دوسرے تصور یا تصدیق کی طرف ایصال سے اور کوئی دخل نہیں ہے تصور موصول الیہ اور تصدیق موصول الیہ کو اس میں جیسا کہ مصنف نے اس کو ثابت کیا ہے ماقبل میں، پس موضوع نہ ہوگا مگر ایک، اس لیے کہ اختلاف موضوع اس اختلاف مسائل کو ثابت کرتا ہے جو علم کے اختلاف کا موجب ہے، بوجہ بدیہی ہونے اس بات کے کہ علم نہیں ہے سوائے اس کے کہ مختلف ہو جاتا ہے معلومات کے اختلاف کے ساتھ جو کہ مسائل ہیں،

**تشریح:** هذه ثلاثة الخ :- متن کی وضاحت کرتے ہیں کہ مصنف نے اس مقام میں موضوع کے متعلق تین مباحث ذکر کیے ہیں، اور یہ سب جمہور کے خلاف ہیں، ان میں غور کرنے والے کو اور اس کو جو علمائے اصول کی کلام سے واقف ہو، تعجب ہوگا۔

الاول الخ :- پہلی بحث یہ ہے کہ بعض حضرات فرماتے ہیں ایک علم کے متعدد موضوع ہو سکتے ہیں، مطلقاً یہ کہنا صحیح نہیں۔ بلکہ اس میں تفصیل ہے کہ علم میں مجوٹ عنہ دو حال سے خالی نہیں یا تو مجوٹ عنہ اضافۃ بین شئین (دو چیزوں کے درمیان نسبت) ہوگی یا نہیں، اگر ہو تو دو حال سے خالی نہیں وہ عوارض جنکو مجوٹ عنہ میں دخل ہے ان میں سے بعض ایک مضاف سے ناشی ہو گئے اور دوسرے بعض دوسرے مضاف سے ناشی ہو گئے یا ایسا نہ ہوگا بلکہ جمع عوارض صرف ایک مضاف سے ناشی ہو گئے۔ اگر بعض عوارض ایک مضاف سے اور دوسرے بعض دوسرے مضاف سے ناشی ہوں تو پھر علم کا موضوع وہ دونوں مضاف ہو گئے مثلاً اصول فقہ میں بحث "اثبات الادلة للاحكام" سے ہوتی ہے اور یہ اضافۃ بین شئین ہے یعنی مراد وہ اولہ ہیں جو احکام کی طرف منسوب ہوں اور وہ احوال جنکو اس مجوٹ عنہ میں دخل ہے ان میں سے بعض دلیل سے ناشی ہوتے ہیں جیسے عموم، اشتراک، تواتر۔ اور بعض احوال حکم سے ناشی ہوتے ہیں جیسے حکم کا عبادت ہونا یا عقوبت ہونا، تو یہاں اصول فقہ کا موضوع اولہ اور احکام دونوں ہو گئے۔ اور اگر مجوٹ عنہ اضافۃ بین شئین نہ ہو یا اضافۃ بین شئین ہو لیکن وہ عوارض جنکو مجوٹ عنہ میں دخل ہے وہ صرف ایک مضاف سے ناشی ہوں دوسرے مضاف سے ناشی نہ ہوں تو پھر علم کا موضوع صرف ایک ہوگا، مجوٹ عنہ اضافۃ بین شئین نہ ہو اس کی مثال جیسے فقہ کا مجوٹ عنہ فعل مکلف کا وجوب یا اسکی حرمت وغیرہ ہے اور یہ اضافۃ بین شئین نہیں ہے تو فقہ کا موضوع صرف ایک ہوگا یعنی فعل مکلف۔ اور مجوٹ عنہ اضافۃ بین شئین ہو لیکن وہ عوارض جنکو

ممجوٹ عنہ میں دخل ہے وہ صرف ایک مضاف سے ناشی ہوا اس کی مثال جیسے منطق میں ایصال تصور الی تصور اور ایصال تصدیق الی تصدیق سے بحث کی جاتی ہے اور یہ اضافت بین شئین ہے، لیکن وہ عوارض ذاتیہ جکو مجوٹ عنہ میں دخل ہے وہ صرف ایک مضاف یعنی تصور موصل اور تصدیق موصل سے ناشی ہیں، دوسرے مضاف یعنی تصور موصل الیہ اور تصدیق موصل الیہ سے ناشی نہیں ہیں، جیسا کہ مصنف نے ما قبل میں اس تقریر کی۔ تو اب منطق کا موضوع فقط ایک ہوگا یعنی تصور و تصدیق موصل تصور موصل الیہ اور تصدیق موصل الیہ اس کا موضوع نہ ہوگا۔ اب دیکھیں یہاں کل تین صورتیں ہیں جن میں سے صرف ایک صورت میں علم کا موضوع متعدد ہو سکتا ہے تو علی الاطلاق یہ کہنا کہ علم کے موضوع متعدد ہوتے ہیں، غلط ہے۔

لان اختلاف الخ :- یہاں سے اس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ ان آخری دو صورتوں میں علم کا موضوع صرف ایک ہوتا ہے، حاصل یہ ہے کہ تعدد موضوع تعدد مسائل کو مستلزم ہے اور تعدد مسائل تعدد علم کو مستلزم ہے پس تعدد موضوع تعدد علم کو مستلزم ہوگا۔ اور یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ علم متعدد نہیں بلکہ ایک ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ تعدد مسائل تعدد علم کو کیسے مستلزم ہے تو وہ اس طرح کہ جب معلومات یعنی مسائل متعدد ہوں تو علم متعدد ہو جاتا ہے۔

**التلویح:** و فیہ نظرٌ لَّأنَّہ ان اُریدَ باختلافِ المسائلِ مجردٌ تَکثُّرُها فلا نُسَلِّمُ انہ یوجبُ اختلافَ العلمِ وظاہرٌ ان مسائلَ العلمِ الواحدِ کثیرۃٌ البتۃُ وان اُریدَ عدمُ تناسُبِها فلا نُسَلِّمُ ان مجردُ تَکثُّرِ الموضوعاتِ یوجبُ ذالکَ وانما یلزمُ ذالکَ لو لم یکنِ الموضوعاتُ کثیرۃً متناسِبۃً والقومُ صرَّحُوا بان الاشیاءَ کثیرۃٌ انما تَکونُ موضوعاً لعلمٍ واحدٍ بشرطِ تناسُبِها ووجہُ التناسِبِ اشتراکُها فی ذاتِی کالخطِّ والسطحِ والجسمِ التعلیمیِّ للهندسۃِ فانہا تَتَشَارَکُ فی جنسِها وهو المقدارُ اعنی الکَمَ المتصلَّ القارُّ الذاتِ اوفی العرضِ کبدنِ الانسانِ واجزاءِہ والاعذیۃِ والادویۃِ والارکانِ والامزجۃِ وغیرِ ذالکَ اذاجعلتَ موضوعاتِ الطبِّ فانہا تَتَشَارَکُ فی کونِها منسوبۃً الی الصَّحۃِ النِّسیِ ہی الغایۃُ فی ذالکَ العلمِ فَعَلِمَ انہ لم یُحْمَلُو رعاۃً معنی یوجبُ الوحدهُ وان لیسَ لاحدٍ ان یصطَلِحَ علی ان الفقہَ والهندسۃَ علَمَ واحدٌ موضوعہ فعلُ المکلفِ والمقدارُ ثم انہ فیما اورَدَ من المثالینِ مناقضٌ نفسہ لان موضوعَ الاصولِ اشیاءٌ کثیرۃٌ اذمحمولاتُ مسائلِہ لیسَت اعراضاً ذاتیۃً لمفہومِ الدلیلِ بل الکتابِ والسُنۃِ والاجماعِ والقیاسِ علی الانفرادِ والتشارکِ بین اثنینِ او اکثرٍ وکذا التصوُّرُ والتصدیقُ للمنطقی **ترجمہ:** اور اس میں اعتراض ہے اس لیے کہ اگر ارادہ کیا جائے مسائل کے اختلاف سے محض ان کی کثیر ہونے کا تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ یہ واجب کرتا ہے علم کے اختلاف کو، اور ظاہر یہ ہے کہ ایک علم کے مسائل کثیر ہوتے ہیں ہر حال میں، اور اگر ارادہ کیا جائے ان کے عدم تناسب کا تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ محض موضوعات کی کثرت اس کو واجب کرتی ہے، اور نہیں ہے سوائے اس کے کہ یہ لازم ہے اگر موضوعات کثیرہ باہم مناسب ہوں، اور قوم نے تصریح کی ہے کہ اشیا کثیرہ نہیں ہے سوائے اس کے کہ ایک علم کا موضوع ہوتی ہیں ان کے تناسب کی شرط کے ساتھ، اور تناسب کی وجہ ان کا ایک ذاتی میں مشترک ہونا ہے جیسے خط، سطح اور جسم تعلیمی علم ہندسہ کے لیے، اس لیے کہ وہ اس کی جنس میں شریک ہیں اور وہ مقدار ہے یعنی وہ کم جو متصل ہو قار الذات ہو یا عرضی میں جیسے انسان کا بدن اور اس کے اجزاء، اور غذائیں اور دوائیں اور ارکان اور امزجہ وغیرہ، جب کہ تو ان کو علم طب کا موضوع بنائے اس لیے کہ یہ شریک ہیں ان کے صحت کی طرف منسوب ہونے میں جو کہ اس علم کی غایت ہے پس معلوم ہوا کہ انہوں نے بے کار نہیں چھوڑا ایسے معنی کی رعایت رکھنے کو جو وحدت کو

واجب کرتا ہے، اور یہ کہ کسی ایک کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ اس بات پر اصطلاح قائم کرے کہ فقہ اور ہندسہ ایک علم ہیں جس کا موضوع فعل مکلف اور مقدار ہے۔ پھر بے شک مصنف ان دو مثالوں میں جن کو انہوں نے ذکر کیا ہے، مناقض ہیں اپنے آپ کے، اس لیے کہ اصول فقہ کا موضوع اشیاء کثیرہ ہیں اس لیے کہ اس کے مسائل کے محمولات دلیل کے مفہوم کے اعراض ذاتی نہیں بلکہ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس کے اعراض ذاتیہ ہیں افراد کے طریقہ پر یا دو یا زیادہ کے درمیان اشتراک کے طریقہ پر، اور اسی طرح منطق کے تصور اور تصدیق۔

**تشریح:** وفيه نظر الخ :- یہاں سے مصنف پر اعتراض ذکر کرتے ہیں، کہ آپ کا یہ کہنا اختلاف (تعدد) موضوع اختلاف مسائل کو مستلزم ہے اور اختلاف مسائل اختلاف علم کو مستلزم ہے، اس میں اختلاف مسائل سے آپ کی کیا مراد ہے؟ اس میں دو احتمال ہیں (۱) تکرر مسائل (۲) عدم تناسب مسائل، اگر کہو کہ مراد تکرر مسائل ہے تو کبری مسلم نہیں کہ اختلاف مسائل اختلاف علم کو مستلزم ہے اس لیے کہ ظاہر ہے ایک علم کے مسائل کثیر ہوتے ہیں لیکن پھر بھی وہ ایک علم رہتا ہے، اور اگر کہو کہ مراد عدم تناسب مسائل ہے تو کبری تو مسلم ہے کہ اگر مسائل میں تناسب نہ ہو تو یہ تعدد علم کو مستلزم ہے۔ لیکن صغری مسلم نہیں کہ اختلاف موضوع اور تکرر موضوع اختلاف مسائل یعنی عدم تناسب مسائل کو مستلزم ہے، اختلاف موضوع (تکرر موضوع) عدم تناسب مسائل کو اس وقت مستلزم ہوتا ہے جبکہ خود موضوعات بھی غیر متناسب ہوں۔

**والقوم الخ :-** ما قبل کی تائید ہے کہ علمائے اصول نے تصریح کی ہے کہ اشیاء کثیرہ ایک کا موضوع اس وقت بن سکتی ہیں جبکہ ان کے درمیان تناسب ہو اس سے معلوم ہوا کہ اگر اشیاء کثیرہ میں تناسب نہ ہو تو ایک علم کا موضوع نہیں بن سکتیں بلکہ متعدد علوم کا موضوع بنیں گی اور متعدد علوم کے مسائل آپس میں غیر متناسب ہوتے ہیں پس ثابت ہوا کہ موضوعات کثیرہ عدم تناسب مسائل کو اس وقت مستلزم ہوتے ہیں جبکہ وہ موضوعات کثیرہ غیر متناسب ہوں۔

**ووجه التناسب الخ :-** موضوعات کثیرہ کے تناسب کی صورتیں ذکر کرتے ہیں، دو صورتیں ذکر کیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ موضوعات کثیرہ ذاتی میں مشترک ہوں جیسے علم ہندسہ کا موضوع خط، سطح اور جسم تعلیمی ہے اور یہ تینوں ذاتی یعنی مقدار میں مشترک ہیں جو کہ ان کی جنس ہے۔

**اعنسی الخ :-** مقدار کا معنی بیان کیا جس کی وضاحت یہ ہے کہ کم (بمعنی مقدار) کی دو قسمیں ہیں ایک کم منفصل ہے یہ اس مقدار کو کہتے ہیں جو جدا جدا ہو جیسے اعداد ایک دو تین وغیرہ اور دوسری کم متصل ہے یہ وہ مقدار ہوتی ہے جو ملی ہوئی ہو جیسے خط۔ پھر کم متصل کی دو قسمیں ہیں قار الذات اور غیر قار الذات۔ قار الذات وہ کم متصل ہے جس کے تمام اجزاء زمان واحد میں جمع ہو سکتے ہیں جیسے خط، جسم تعلیمی اور غیر قار الذات وہ ہے جس کے تمام اجزاء زمان واحد میں جمع نہیں ہو سکتے، جیسے زمانہ، اس کے اجزاء بیک وقت جمع نہیں ہو سکتے۔ شارح نے اعنی الخ سے بتایا کہ مقدار سے مراد وہ کم ہے جو متصل ہو اور قار الذات ہو، اب دیکھیں خط، جسم تعلیمی اور سطح یہ متعدد موضوعات ہیں جن میں تناسب ہے اور یہ ایک علم ہندسہ کا موضوع ہیں۔

**اوفی عرضی الخ :-** موضوعات کثیرہ میں تناسب کی دوسری صورت یہ ہے کہ وہ عرضی میں مشترک ہوں، جیسے علم طب کا موضوع یہ چیزیں ہیں (۱) بدن انسان (۲) اجزاء انسان (۳) انسان کی غذائیں (۴) ادویہ (۵) ارکان (۶) امزجہ۔ یہ اشیاء کثیرہ ایک عرضی میں مشترک ہیں اور وہ عرضی یہ ہے کہ یہ سب صحت کی طرف منسوب ہوتے ہیں جو کہ علم طب کی غایت ہے اور غایت اعراض



میں سے ہے، دیکھیں یہاں بھی موضوعات کثیر ہیں جن میں تناسب ہے اور یہ ایک ہی علم کا موضوع ہیں۔  
**فعلم الخ :-** ایک فائدہ بیان کیا کہ اصل تو یہ ہے کہ علم واحد کے موضوع میں وحدت ہونی چاہیے اگر کہیں ایک علم کے موضوع متعدد ہوں تو یہ ضروری ہے کہ ان کے درمیان تناسب ہو یا اس طور کہ وہ ذاتی یا عرضی میں مشترک ہوں تاکہ کچھ نہ کچھ وحدت برقرار رہے، پس معلوم ہوا کہ علماء نے ایسے معنی کی رعایت رکھی ہے جس سے کچھ نہ کچھ وحدت کا پہلو نکلتا ہو۔

**وان ليس الخ :-** اس کا عطف انہم الخ پر ہے، مطلب یہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ علم واحد کے لیے اگر اشیاء کثیرہ موضوع ہوں تو ان میں تناسب شرط ہے تو یہ بات معلوم ہوگئی کہ کسی کو یہ اصطلاح مقرر کرنے کا حق نہیں ہے کہ وہ کہنے لگے کہ فقہ اور ہندسہ ایک علم ہے جس کے موضوع دو ہیں فعل مکلف اور مقدار۔ یہ غلط ہوگا اس لیے کہ فعل مکلف اور مقدار میں کوئی تناسب نہیں کہ ان کو ہم ایک علم کا موضوع بنادیں۔

**ثم انه الخ :-** یہاں سے مصنف پر اعتراض ذکر کرتے ہیں کہ مصنف کی کلام میں تضاد ہے، اس لیے کہ دعویٰ یہ کیا ایک علم کا موضوع متعدد نہیں ہو سکتے، جبکہ جو دو مثالیں ذکر کیں ہیں ان دونوں میں موضوع متعدد ہیں، پہلی مثال علم اصول فقہ کی ہے اب اس کا موضوع اولہ ہیں اور اولہ چار ہیں کتاب، سنت، اجماع اور قیاس۔ پس معلوم ہوا کہ اصول فقہ کا موضوع متعدد ہیں۔ وہ اس طرح کہ اصول فقہ کے مسائل کے محمولات دلیل کے مفہوم کے عوارض ذاتیہ نہیں ہوتے بلکہ دلیل کے مصداق کے عوارض ذاتیہ ہوتے ہیں اور دلیل کا مصداق چار ہیں کتاب، سنت، اجماع اور قیاس۔

**على الافراد الخ :** اس کا مطلب یہ ہے کہ بعض عوارض ذاتیہ کسی ایک دلیل کے ساتھ خاص نہیں مثلاً کتاب کے ساتھ، اور بعض اعراض ذاتیہ دو، تین یا چار دلیلوں کے درمیان مشترک ہونگے۔

سوال ہوتا ہے کہ مصنف کی کلام میں اس مثال کے حوالے سے تو کوئی تضاد نہیں کیونکہ مصنف کہہ چکے ہیں کہ اصول فقہ کا موضوع متعدد ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے اصول فقہ کے بارے میں جو کہا کہ اس کے موضوع متعدد ہیں وہ مضامین (اولہ واحکام) کے اعتبار سے کہا، مضامین سے قطع نظر اگر کیا جائے تو مصنف وحدت موضوع کے مدعی ہیں۔ اور شارح نے جو اصول فقہ کے تعدد موضوع کو ثابت کیا وہ مضامین سے قطع نظر کرتے ہوئے کیا تو اس اعتبار سے مثال اور دعویٰ میں تضاد موجود ہے۔

**وكذا الخ :-** دوسری مثال یہ دی کہ منطق کا موضوع تصور و تصدیق موصل ہیں، اس میں بھی تعدد ہے، کیونکہ منطق کے مسائل کے محمولات تصور موصل و تصدیق موصل کے مفہوم کے عوارض ذاتیہ نہیں ہوتے بلکہ ان کے مصداق کے عوارض ذاتیہ ہوتے ہیں، تصور موصل و تصدیق موصل کے مصداق متعدد ہیں مثلاً تصور موصل کا مصداق حد تام، حد ناقص، رسم تام اور رسم ناقص ہیں۔ اور تصدیق موصل کا مصداق حجت ہے اور وہ چیزیں ہیں جن کو ایصال میں دخل ہے یعنی قضیہ، عکس قضیہ، عکس نقیض وغیرہ۔ تو یہاں بھی تضاد ہے، دعویٰ یہ تھا کہ موضوع ایک ہوتا ہے اور مثال میں منطق کو ذکر کیا حالانکہ اس کے موضوع متعدد ہیں، جیسا کہ معلوم ہو گیا۔

اس اعتراض کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ مسلم ہے کہ اصول فقہ کے مسائل کے محمولات دلیل کے مفہوم کے عوارض ذاتیہ نہیں بلکہ دلیل کے مصداق (کتاب، سنت، اجماع اور قیاس) کے عوارض ذاتیہ ہوتے ہیں، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کتاب وغیرہ اصول فقہ کا موضوع بن جائیں بلکہ موضوع صرف دلیل ہوگی جو کہ واحد ہے اس کی مثال بالکل ایسے ہے جیسے علم نحو کا موضوع کلمہ ہے، حالانکہ علم نحو کے مسائل کے محمولات کلمہ کے مفہوم کے عوارض ذاتیہ نہیں بلکہ کلمہ کے مصداق اسم، فعل، حرف کے عوارض ذاتیہ ہیں لیکن اس

سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسم فعل نحو کا موضوع بن جائیں، اسی طرح دوسری مثال کا حال ہے کہ اگرچہ منطق میں حد، رسم، قضیہ، جت وغیرہ کے عوارض ذاتیہ منطق کے مسائل کے محمولات ہیں جو کہ تصور و تصدیق کے مصداق ہیں لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ منطق کا موضوع ہوں۔ بلکہ موضوع صرف موصل (تصور و تصدیق) ہے جو کہ واحد ہے۔

**التوضیح:** ومنها انه قد تذكرُ الحِثِيَّةُ في الموضوعاتِ ولها معنيان احدهما ان الشئ مع تلك الحِثِيَّةِ موضوعٌ كما يقالُ الموجودُ من حيث انه موجودٌ موضوعٌ للعلمِ الالهي فيبحث فيه عن الاعراضِ الذاتية التي تلحقه من حيث انه موجودٌ كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحِثِيَّةِ لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه لا ما يُبحث عنه او عن اجزائه وثانيهما ان الحِثِيَّةَ تكونُ بياناً للاعراضِ الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن ان يكونَ للشئ اعراضٌ ذاتيةٌ متنوعةٌ وانما يبحث في علمٍ عن نوعٍ منها فالحِثِيَّةُ بيانٌ ذالك النوعِ فقولهم موضوعُ الطبِّ بدنُ الانسان من حيث انه يصح ويمرضُ وموضوعُ الهياةِ اجسامُ العالم من حيث ان لها شكلاً يرادُ به المعنى الثاني لا الاول اذ في الطبِّ يبحث عن الصحة والمرض وفي الهياةِ عن الشكل فلو كان المرادُ هو الاول يجب ان يبحث في الطبِّ والهياةِ عن اعراضٍ لاحقة لاجلِ الحِثِيَّتَيْنِ ولا يبحث عن الحِثِيَّتَيْنِ والواقعُ خلافُ ذالك

**ترجمہ:** اور ان مباحث میں سے ایک یہ ہے کہ کبھی موضوعات میں حیثیت کو ذکر کیا جاتا ہے اور اس کے دو معنی ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ شئی اس حیثیت کے ساتھ موضوع ہوتی ہے جیسا کہ کہا جائے جو اس حیثیت سے کہ وہ موجود ہے، علم الہی کا موضوع ہے، پس اس میں ان اعراض ذاتیہ سے بحث کی جائے گی جو اس کو لاحق ہوتے ہیں اس حیثیت سے کہ وہ موجود ہے، جیسے وحدت اور کثرت وغیرہ، اور اس میں بحث نہیں جاتی اس حیثیت سے اس لیے کہ موضوع وہ ہوتا ہے جس کے اعراض سے بحث کی جائے نہ کہ وہ کہ بحث کی جائے اس سے یا اس کے اجزاء سے، اور ان میں سے دوسرا معنی یہ ہے کہ حیثیت کبھی ان اعراض ذاتیہ کا بیان ہوتی ہے جو بحث عنها ہوتے ہیں اس لیے کہ ممکن ہے کہ شئی کے لیے مختلف اعراض ذاتیہ ہوں اور نہیں ہے سوائے اس کے کہ بحث کی جاتی ہے کسی علم میں ان اعراض کی کسی ایک نوع سے، پس حیثیت اس نوع کا بیان ہوتی ہے، پس ان کا قول کہ طب کا موضوع بدن انسان ہے اس حیثیت سے کہ وہ تندرست ہوتا ہے اور مریض ہوتا ہے اور ہیئت کا موضوع عالم کے اجسام ہیں اس حیثیت سے کہ ان کے لیے شکل ہوتی ہے، اس سے مراد معنی ثانی ہوتا ہے نہ کہ معنی اول، اس لیے کہ طب میں صحت و مرض سے بحث کی جاتی ہے اور ہیئت میں شکل سے بحث کی جاتی ہے، پس اگر مراد پہلا معنی ہو تو واجب ہوگا کہ طب اور ہیئت میں ان اعراض سے بحث کی جائے جو دو حیثیتوں کی وجہ سے لاحق ہوتے ہیں اور دونوں حیثیتوں سے بحث نہ کی جائے، حالانکہ واقع اس کے خلاف ہے۔

**تشریح:** ومنها الخ:- دوسری بحث یہ ہے کہ کبھی موضوعات میں حیثیت کو ذکر کیا جاتا ہے اور حیثیت کی دو حالتیں ہیں (۱) کبھی حیثیت موضوع کا جزء ہوتی ہے جیسے کہا جاتا ہے موجود من حیث انہ موجود علم الہی کا موضوع ہے، تو اس میں موجود اور اس کے موجود ہونے کی حیثیت دونوں موضوع ہیں لہذا علم الہی میں موجود کے ان عوارض ذاتیہ سے بحث ہوگی جو موجود ہونے کی حیثیت سے اس کو لاحق ہوتے ہیں جیسے موجود کا واحد ہونا، کثیر ہونا وغیرہ۔ اس میں خود اس حیثیت سے بحث نہ ہوگی کیونکہ اس وقت حیثیت موضوع کا جزء ہے اور ضابطہ ہے علم میں نہ تو موضوع سے بحث ہوتی ہے اور نہ موضوع کے جزء سے۔ (۲) دوسری حالت یہ ہے کہ کبھی حیثیت موضوع کے عوارض

ذاتیہ مجوٹ عنہا کا بیان ہوتی ہے کیونکہ بسا اوقات ایک شئی کے مختلف اعراض ذاتیہ ہوتے ہیں اور ایک علم میں ان اعراض ذاتیہ کی ایک خاص نوع سے بحث ہوتی ہے تو حیثیت اس خاص نوع کو بیان کرنے والی ہوتی ہے اس کی دو مثالیں ذکر کریں، پہلی مثال علم طب ہے کہ اس کا موضوع بدن انسان ہے اس حیثیت سے کہ وہ تندرست ہوتا ہے اور بیمار ہوتا ہے، یہ حیثیت بیانیہ ہے۔ دوسری مثال علم ہیئت کا موضوع اجسام عالم ہے اس حیثیت سے کہ ان کے لیے شکل ہوتی ہے یہ حیثیت سے بھی بیانیہ ہے۔ ان دونوں میں حیثیت، موضوع یعنی بدن انسان اور اجسام عالم کا جز نہیں ہے کیونکہ علم طب میں صحت و مرض سے اور علم ہیئت میں شکل سے بحث ہوتی ہے، اگر یہاں حیثیت موضوع کا جز ہوتی تو علم طب اور ہیئت میں ان اعراض سے بحث ہوتی جو بدن انسان اور اجسام عالم کو ان دونوں حیثیوں سے عارض ہوتے ہیں، خود ان دو حیثیتوں سے بحث نہ ہوتی کیونکہ گزر چکا علم میں موضوع اور اس کے اجزاء سے بحث نہیں ہوتی۔

**التلویح:** قوله ومنها انه قد تذكّر الحیثیۃ البحث الثانی فی تحقیق الحیثیۃ المذكورۃ فی الموضوع حیث یقال موضوع هذا العلم هو ذالک الشئ من حیث کذا ولفظ حیث موضوع للمکان استعیر لجهۃ الشئ واعتبارہ یقال الموجود من حیث هو موجود ای من هذه الجهة وبهذا الاعتبار والحیثیۃ المذكورۃ فی الموضوع قد لا تكون من الاعراض المبحوٹ عنها فی العلم کقولهم موضوع العلم الالہی الباحت عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حیث انه موجود بمعنی انه یبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من حیث انه موجود لا من حیث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد وذلک کالعلیۃ والمعلولیۃ والوجوب والامکان والقدم والحدوث ونحو ذالک ولا یبحث فیہ عن حیثیۃ الوجود اذ لا معنی لاثباتہ للموجود وقد تكون من الاعراض المبحوٹ عنها فی العلم کقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حیث انه یصح ویمرض وموضوع الطبیعی الجسم من حیث انه یتحرک ویسکن والصحة والمرض من الاعراض المبحوٹ عنها فی الطب وكذا الحركة والسكون فی الطبیعی فذهب المصنف الی ان الحیثیۃ فی القسم الاول جزء من الموضوع وفی الثانی بیان للاعراض الذاتیۃ المبحوٹ عنها فی العلم اذ لو كانت جزءا من الموضوع کما فی القسم الاول لما صح ان یبحث عنها فی العلم ویجعل من محمولات مسائلہ اذ لا یبحث فی العلم من اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتیۃ

**ترجمہ:** مصنف کا قول ومنہا، دوسری بحث اس حیثیت کی تحقیق میں ہے جو موضوع میں مذکور ہوتی ہے، اس طور پر کہ کہا جاتا ہے اس علم کا موضوع یہ شئی ہے اس حیثیت سے، اور لفظ حیث مکان کے لیے وضع کیا گیا ہے اس کا استعارہ کیا گیا ہے شئی کی جہت اور اس کے اعتبار کے لیے، کہا جاتا ہے موجود اس حیثیت سے کہ وہ موجود ہو یعنی اس جہت اور اس اعتبار سے، اور وہ حیثیت جو موضوع میں مذکور ہوتی ہے کبھی نہیں ہوتی ان اعراض میں سے جو علم میں مجوٹ عنہا ہوتے ہیں جیسے ان کا قول کہ علم الہی کا موضوع جو بحث کرنے والا ہے موجودات مجردہ کے احوال سے، وہ موجود ہے اس حیثیت سے کہ وہ موجود ہے بایں معنی کہ ان عوارض سے بحث کی جاتی ہے جو موجود کو لاحق ہوتے ہیں اس حیثیت سے کہ وہ موجود ہیں نہ کہ اس حیثیت سے کہ وہ جوہر ہیں یا عرض ہیں یا جسم ہیں یا مجرد ہیں اور یہ جیسے علت ہونا، معلول ہونا، وجوب، امکان، قدم، حدوث اور ان کی مثل، اور اس میں بحث نہیں کی جاتی وجود کی حیثیت سے اس لیے کہ کوئی معنی نہیں ہے اس کو موجود کے لیے ثابت کرنے کا اور کبھی حیثیت ان اعراض میں سے ہوتی ہے جو علم میں مجوٹ عنہا ہوتے ہیں جیسے ان کا قول علم طب کا موضوع انسان کا بدن ہے اس حیثیت سے کہ وہ تندرست ہوتا ہے اور مریض ہوتا ہے اور علم طبعی کا موضوع جسم ہے اس حیثیت سے کہ

حرکت کرتا ہے اور سکون میں آتا ہے، اور صحت و مرض ان اعراض میں سے ہیں جن سے بحث کی جاتی ہے طب میں اور اسی طرح حرکت اور سکون علم طبعی میں، پس مصنف گئے ہیں اس بات کی طرف کہ قسم اول میں حیثیت موضوع کا جزء ہوتی ہے اور قسم ثانی میں ان اعراض ذاتیہ کا بیان ہوتی ہے جو علم میں مجوٹ عنہا ہوتے ہیں اس لیے کہ اگر وہ موضوع کا جزء ہو جیسے کہ قسم اول میں، تو صحیح نہ ہوگا کہ اس سے علم میں بحث کی جائے اور اس کو علم کے مسائل کے محمولات میں سے قرار دیا جائے اس لیے کہ علم میں بحث نہیں کی جاتی موضوع کے اجزاء سے بلکہ اس کے اعراض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے۔

**تشریح:** البحث الثانی الخ: - یہاں سے دوسری بحث ذکر کرتے ہیں، دوسری بحث اس حیثیت کی تحقیق میں ہے جو موضوع میں مذکور ہوتی ہے مثلاً کہا جاتا ہے اس علم کا موضوع وہ شئی ہے فلاں حیثیت سے۔

ولفظ الخ: - لفظ حیث کی تحقیق کرتے ہیں، حیث اصل میں مکان کے لیے موضوع ہے پھر بعد میں یہ جہت اور اعتبار کے معنی میں استعمال ہونے لگا مثلاً الموجد من حیث هو موجود۔ اس میں حیث ہو موجود کا معنی ہے موجود ہونے کی جہت سے، اور موجود ہونے کے اعتبار سے۔

والحیثیۃ الخ: - موضوع میں جو حیثیت مذکور ہوتی ہے اس کی قسمیں بیان کرتے ہیں، اس کی دو قسمیں ہیں (۱) کبھی حیثیت ان عوارض ذاتیہ میں سے نہیں ہوتی جن سے علم میں بحث کی جاتی ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ علم الہی جس میں موجودات مجرد عن المادہ سے بحث کی جاتی ہے اس کا موضوع موجود ہے اس حیثیت سے کہ وہ موجود ہے بایں معنی کہ اس علم میں ان عوارض سے بحث کی جاتی ہے جو موجود کو موجود ہونے کی حیثیت سے لاحق ہوتے ہیں، نہ کہ جوہر، عرض، جسم مادی یا مجرد عن المادہ ہونے کی حیثیت سے، اور وہ عوارض جو موجود کو موجود ہونے کی حیثیت سے لاحق ہوں، وہ ہیں موجود کا علت ہونا، معلول ہونا، واجب یا ممکن ہونا، قدیم یا حادث ہونا وغیرہ۔ اس علم الہی میں وجود کی حیثیت سے بحث نہیں کی جاتی اس لیے کہ اگر وہ مجوٹ عنہ ہو تو وہ محمول ہوگا اور وہ موضوع کے لیے ثابت کیا جائیگا حالانکہ اس علم میں موضوع خود موجود ہوتا ہے تو لازم آئیگا وجود کو موجود کے لیے ثابت کرنا اور یہ تحصیل حاصل ہے۔ (۲) حیثیت کی دوسری قسم یہ ہے کہ کبھی حیثیت ان عوارض ذاتیہ میں سے ہوتی ہے جن سے علم میں بحث کی جاتی ہے مثلاً کہا جاتا ہے علم طب کا موضوع بدن انسان ہے اس حیثیت سے کہ وہ تندرست ہوتا ہے، اور بیمار ہو جاتا ہے، اور علم طبعی کا موضوع جسم ہے اس حیثیت سے کہ وہ حرکت کرتا ہے اور ساکن ہوتا ہے، اب حیثیت یعنی تندرست ہونا اور بیمار ہونا ان عوارض میں سے ہے جن سے علم طب میں بحث کی جاتی ہے، اسی طرح متحرک ہونے اور ساکن ہونے کی حیثیت بھی ایسی حیثیت ہے جو ان عوارض میں سے ہے جن سے علم طبعی میں بحث کی جاتی ہے

فلذہب الخ: - حیثیت کی ان دو قسموں کے بارے میں مصنف کا مذہب ذکر کرتے ہیں، مصنف کا مذہب یہ ہے کہ حیثیت کی پہلی قسم موضوع کا جزء ہوتی ہے اور دوسری قسم موضوع کا جزء نہیں ہوتی بلکہ ان عوارض ذاتیہ کا بیان ہوتی ہے جن سے علم میں بحث کی جاتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ابھی ہم نے پڑھا کہ دوسری قسم مجوٹ عنہ ہوتی ہے یعنی اس سے بحث کی جاتی ہے پس اگر دوسری قسم بھی پہلی قسم کی طرح موضوع کا جزء ہو تو اس سے بحث کرنا درست نہ ہوگا، اس لیے کہ علم میں خود موضوع اور موضوع کے اجزاء سے بحث نہیں کی جاتی بلکہ موضوع کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے،

**التلویح:** ولقائل ان یقول لا نسلّم انہا فی الاول جزء من الموضوع بل قید لموضوعیتہ بمعنی ان البحث یکون عن الاعراض التي تلحقہ من تلك الحیثیۃ وبذلك الاعتبار وعلى هذا لوجعلنا الحیثیۃ فی القسم الثانی ایضا

قيد الموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بياناً للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المصنف لم يكن البحث عنها في العلم بحثاً عن اجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما لزم المصنف من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار

**ترجمہ:** اور کہنے والے کے لیے جائز ہے کہ وہ کہے، ہم تسلیم نہیں کرتے کہ حیثیت قسم اول میں موضوع کا جزء ہوتی ہے بلکہ قید ہوتی ہے اس کے موضوع ہونے کے لیے بایں معنی کہ بحث کرنا ان اعراض سے ہوتا ہے جو اس لاحق ہوتے ہیں اسی حیثیت سے اور اسی اعتبار سے۔ اور اس بناء پر اگر ہم قرار دیں حیثیت کو قسم ثانی میں بھی موضوع کی قید، جیسا کہ قوم کی کلام کا ظاہر ہے، نہ اعراض ذاتیہ کا بیان جیسا کہ مصنف اسکی طرف گئے ہیں تو علم میں ان سے بحث کرنا نہ ہوگا موضوع کی اجزاء سے بحث کرنا، اور ہم پر وہ لازم نہ ہوگا جو مصنف پر لازم ہے یعنی دو علموں کا شریک ہونا ایسے موضوع میں جو واحد ہے ذات اور اعتبار کے ساتھ۔

**تشریح:** ولقائل الخ :- مصنف پر اعتراض ذکر کرتے ہیں، کہ آپ کا یہ کہنا کہ حیثیت کی پہلی قسم موضوع کا جزء ہوتی ہے، ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ وہ حیثیت موضوع کے موضوع بننے کے لیے قید ہوتی ہے مطلب یہ ہے کہ وہ عوارض جو موضوع کو لاحق ہوتے ہیں ان سے بحث اسی حیثیت اور اسی اعتبار سے ہوتی ہے، اسی طرح مصنف نے حیثیت کی دوسری قسم کے بارے میں جو کہا کہ وہ بیان ہوتی ہے، یہ بھی ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ یہ دوسری قسم بھی موضوع کی قید ہوتی ہے، جب حیثیت کی اس دوسری قسم میں بھی حیثیت موضوع کی قید ہوتی ہے تو اس سے دو فائدے حاصل ہونگے (۱) حیثیت کی دوسری قسم جو کہ مجھ سے بحث عنہ ہوتی ہے، اگر ہم اس کو موضوع کی قید بنالیں اور بیان نہ بنائیں تو یہ لازم نہ آئیگا کہ یہ موضوع کے جزء سے بحث ہے، اس لیے کہ ہم نے اس کو جزء نہیں مانا بلکہ ہم نے کہا موضوع کی قید ہے۔ (۲) ہم پر وہ خرابی لازم نہ ہوگی جو مصنف پر لازم آرہی ہے، اور وہ خرابی یہ ہے تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ وہ موضوع جو ذات اور اعتبار سے دونوں کے لحاظ سے واحد ہو وہ دو علموں کا موضوع نہیں بن سکتا، ہاں اگر موضوع میں ذاتاً وحدت نہ ہو یا کم از کم اعتباری لحاظ سے وحدت نہ ہو تغاير ہو تو وہ دو علموں کا موضوع بن سکتا ہے۔ اب اگر حیثیت کی دوسری قسم کو بیان بنائیں جیسا کہ مصنف نے کہا تو تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار لازم آئیگا، وہ اس طرح کہ مثلاً کلمہ من حیث الصیغہ علم صرف کا موضوع ہے اور کلمہ من حیث الاعراب والبناء علم نحو کا موضوع ہے ان دونوں میں حیثیت قسم ثانی کی قبیل سے ہے کیونکہ صیغہ ہونا، معرب ہونا مبنی ہونا کلمہ کے ان عوارض ذاتیہ میں سے ہیں جن سے علم صرف اور علم نحو میں بحث کی جاتی ہے اب اگر اس حیثیت کو بیان بنائیں، قید نہ بنائیں تو یہ حیثیت (صیغہ ہونے کی، معرب اور مبنی ہونے کی) کلمہ سے علیحدہ ہوگی اور باقی صرف کلمہ بچ جائیگا۔ تو لازم آئیگا کہ کلمہ جو کہ واحد ہے ذاتاً و اعتباراً، وہ علم صرف اور علم نحو دونوں کا موضوع ہے، جو کہ ناجائز ہے۔ اور اگر ہم اس حیثیت کو قید بنائیں کہ من حیث الصیغہ یہ علم صرف کے موضوع کلمہ کی قید ہے اور من حیث الاعراب والبناء یہ علم نحو کے موضوع کلمہ کی قید ہے، تو اب موضوع میں تغاير اعتباری پیدا ہو جائیگا لہذا اب لازم نہ آئیگا کہ ایک موضوع جو کہ ذاتاً اور اعتباراً واحد ہے، وہ دو علموں کا موضوع ہے۔

**التلویح:** نعم یرد الاشکال المشهور و هو انه یجب ان لا تكون الحیثیۃ من الاعراض المبحوث عنها فی العلم ضرورة انها لیس ممتاعرض للموضوع من جهة نفسها والا لزم تقدّم الشی علی نفسه ضرورة ما به یرض الشی للشی لابلہ وان یتقدّم علی العارض مثلاً لیس الصحۃ والمرض ممایعرض لبدن الانسان من حیث یصح ویمرض ولا الحرکۃ والسکون ممایعرض للجسم من حیث یتحرک ویسکن والمشهور فی جوابہ ان المراد من



حيثُ امكانِ الصحةِ والمرضِ او الحركةِ والسكونِ والاستعدادِ لذلكَ وهذا ليسَ من الاعراضِ المبحوثِ عنها في العلمِ والتحقيقِ ان الموضوعَ لما كان عبارةً عن المبحوثِ في هذا العلمِ عن اعراضه الذاتية قيّدَ بالحيشية على معنى ان البحثَ عن العوارضِ انما يكونُ باعتبارِ الحيشيةِ وبالنظرِ اليها اى يلاحظُ في جميعِ المباحثِ هذا المعنى الكليّ لاعلى معنى ان جميعَ العوارضِ المبحوثِ عنها يكونَ لحوقُها لموضوعِها بواسطةِ هذه الحيشيةِ البتّةِ

**ترجمہ:** جی ہاں اشکال مشہور وارد ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ واجب ہے کہ حیثیت ان اعراض میں سے نہ ہو جو علم میں مجھوت عنہا ہیں بوجہ بدیہی ہونے اس بات کے کہ حیثیت اس چیزوں میں سے نہیں جو موضوع کا عارض ہے اپنی ذات کی جہت سے، ورنہ لازم آئیگا شئی کا اپنی ذات پر مقدم ہونا بوجہ بدیہی ہونے اس بات کے کہ وہ چیز جس کی وجہ شئی کو عارض ہو، ضروری ہے کہ وہ عارض پر مقدم ہو مثلاً صحت اور مرض نہیں ہیں ان چیزوں میں سے جو بدن انسان کو عارض ہوتی ہیں اس حیثیت سے کہ وہ تندرست ہوتا ہے اور مریض ہوتا ہے اور نہ حرکت و سکون ان چیزوں میں سے ہیں جو جسم کو عارض ہوتی ہیں اس حیثیت سے کہ وہ حرکت کرتا ہے اور سکون میں آتا ہے، اور وہ بات جو اس کے جواب میں مشہور ہے، یہ ہے کہ مراد صحت و مرض کے امکان کی حیثیت یا حرکت و سکون کے امکان کی حیثیت سے ہے اور اس کی استعداد ہے۔ اور یہ ان اعراض میں سے نہیں جن سے علم میں بحث کی جاتی ہے، اور تحقیق یہ ہے کہ موضوع جب عبارت ہے اس چیز سے کہ علم میں اس کے اعراض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے تو حیثیت کو مقید کیا گیا باس معنی کہ عوارض سے بحث نہیں ہے سوائے اس کے کہ حیثیت کے اعتبار سے ہوتی ہے اور اس کی طرف نظر کرنے کے لحاظ سے ہوتی ہے یعنی لحاظ کیا جاتا ہے تمام مباحث میں اس معنی کلی کا، نہ کہ باس معنی کہ تمام عوارض مجھوت عنہا کا لاحق ہونا اپنے موضوع کو، ہوتا ہے اس حیثیت کے واسطے سے ہر حال میں۔

**تشریح:** نعم الخ :- یہاں سے ایک اشکال نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں، اشکال یہ ہے کہ حیثیت کی دوسری قسم میں حیثیت کو عوارض ذاتیہ میں سے قرار دیا گیا جن سے علم میں بحث کی جاتی ہے حالانکہ حیثیت کو عوارض ذاتیہ میں سے بنانا بالکل غلط ہے، اس لیے کہ حیثیت کے عارض ہونے کا تو مطلب یہ ہے کہ وہ موضوع کو عارض ہوتی ہے حالانکہ حیثیت موضوع کو عارض نہیں ہو سکتی ورنہ تقدم الشئ علی نفسه لازم آئیگا جو کہ محال ہے۔

**ضرورة الخ :-** یہاں سے اس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ اگر حیثیت کو عوارض ذاتیہ میں سے بنایا جائے تو تقدم الشئ علی نفسه لازم آئیگا، حاصل یہ ہے کہ ضابطہ ہے وہ چیز جس کی وجہ سے اور واسطے سے ایک چیز دوسری شئی کو عارض ہو وہ عارض پر مقدم ہوتی ہے، حیثیت بھی وہ چیز ہوتی ہے جس کی وجہ سے اور اس کے واسطے سے عوارض ذاتیہ موضوع کو عارض ہوتے ہیں، پس اگر حیثیت بھی عوارض ذاتیہ میں سے ہو تو واسطے ہونے کا تقاضہ یہ ہوگا کہ وہ حیثیت مقدم ہو اور عارض ہونے کا تقاضہ یہ ہوگا کہ وہ موخر ہو اور یہی تقدم الشئ علی نفسه ہے۔

**مثلا الخ :-** شارح اس کی دو مثالیں ذکر کرتے ہیں پہلی مثال یہ ہے کہ علم طب میں صحت و مرض بدن انسان کو عارض ہوتے ہیں صحت اور مرض کی حیثیت سے، اس میں حیثیت صحت و مرض عوارض ذاتیہ میں سے نہ ہوگی ورنہ تقدم الشئ علی نفسه لازم آئیگا دوسری مثال یہ ہے کہ علم طبعی میں حرکت و سکون جسم طبعی کو عارض ہوتے ہیں حرکت و سکون کی حیثیت سے اب یہ حیثیت حرکت و سکون عوارض ذاتیہ میں سے نہ ہوگی ورنہ تقدم الشئ علی نفسه لازم آئیگا۔

والمشهور الخ: .: یہاں سے شارح اس اعتراض کے دو جواب دیتے ہیں، پہلا جواب مشہور غیر تحقیقی ہے وہ یہ ہے کہ حیثیت کی دوسری قسم کو عوارض ذاتیہ سے بنانا درست ہے اس لیے کہ یہاں حیثیت سے مراد امکان اور استعداد ہوگی اور عوارض ذاتیہ سے مراد خود عوارض ذاتیہ ہونگے، اب تقدم الشئ علی نفسه لازم نہ آئیگا، مثلاً کہا جائے علم طب کا موضوع بدن انسان ہے من حیث الصحة والمرض اس میں حیثیت صحت ومرض سے مراد حیثیت امکان صحت ومرض ہے، پس یہاں عارض لبدن الانسان صحت ومرض ہونگے اور اس عرض کا واسطہ حیثیت امکان صحت ومرض ہوگی۔ امکان صحت ومرض اور ہے اور صحت ومرض اور ہے۔ لہذا اگر کہا جائے صحت ومرض بدن انسان کو عارض ہوتے ہیں صحت ومرض کے امکان کے واسطہ سے تو تقدم الشئ علی نفسه لازم نہ آئیگا، اسی طرح علم طب کا موضوع جسم طبعی ہے من حیث الحركة والسكون، اس میں حیثیت سے مراد حیثیت امکان حرکت و سکون ہے، پس یہاں عارض بحکم الطبعی حرکت و سکون ہونگے اور اس عرض کا واسطہ حیثیت امکان حرکت و سکون ہوگی حرکت و سکون اور ہے اور امکان حرکت و سکون اور ہے لہذا اگر کہا جائے حرکت و سکون جسم طبعی کو عارض ہوتے ہیں حیثیت امکان حرکت و سکون کے واسطہ سے تو تقدم الشئ علی نفسه لازم نہ آئیگا۔

والتحقيق الخ:۔ یہاں سے دوسرا جواب ذکر کرتے ہیں جو کہ تحقیقی ہے۔ حاصل یہ ہے کہ موضوع کو جو حیثیت کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ عوارض ذاتیہ سے بحث اس حیثیت کے ساتھ مقید ہے یعنی تمام مباحث میں اس معنی کلی (حیثیت) کا لحاظ رکھا جائیگا۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ تمام عوارض مجموعہ کا موضوع کے لیے لائق ہر حال میں اس حیثیت کے واسطہ سے ہوتا ہے، غور کریں یہاں حیثیت عوارض سے بحث کرنے کی قید ہے خود عوارض کی قید نہیں۔ بالفاظ دیگر حیثیت بحث عن العوارض کی قید ہے خود عوارض کا واسطہ نہیں پس حیثیت کو اگر عوارض ذاتیہ میں سے بنایا جائے تو تقدم الشئ علی نفسه لازم نہ آئیگا۔

**التوضیح:** ومنہا ان المشہور ان الشئ الواحد لا یكون موضوعاً لعلمین اقول ہذا غیر ممتنع بل واقع فان الشئ الواحد یكون له اعراض متنوعۃ ففی کل علم یبحث عن بعض منها کما ذکرنا وانما قلنا ان الشئ الواحد یكون له اعراض متنوعۃ فان الواحد الحقیقی یوصف بصفات کثیرۃ ولا یضرب ان یكون بعضها حقیقۃ وبعضها اضافیۃ وبعضها ایجابیۃ وبعضها سلبیۃ ولاشی منها یلحقہ لجزء لہ لعدم الجزء لہ فلحق بعضها لاید ان یكون لذاته قطعاً للتسلسل فی المبدء فلحق البعض الآخر ان کان لذاته فهو المطلوب وان کان لغيره تتکلم فی ذالک الغير حتی ینتہی الی ذاته قطعاً للتسلسل فی المبدء ولانه یلزم استکمالہ من غیرہ فاذا ثبت ذالک یمکن ان یكون الشئ الواحد موضوع علمین ویكون تمیزهما بحسب الاعراض المبحوث عنها وذالک لان اتحاد العلمین واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات هی المسائل فکما ان المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتیہا وہی راجعۃ الی موضوع العلم فکذا لک تتحد المسائل وتختلف بحسب محمولاتیہا وہی راجعۃ الی تلک الاعراض وان أريد ان الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر فی ذالک لا المحمول فلما مشاحۃ فی ذالک علی ان قولهم ان موضوع الهیاء اجسام العالم من حیث ان لها شکلاً وموضوع علم السماء والعالم من الطبعی اجسام العالم من حیث لها طبعیۃ قول بان موضوعهما واحد لکن اختلافهما باختلاف المحمول لان الحیثیۃ فیہما بیان المبحوث عنه لانها جزء الموضوع ولا یلزم ان لا یبحث فیہما عن ہاتین الحیثیتین بل عما یلحقهما لہاتین الحیثیتین والواقع خلاف ذالک

**ترجمہ:** اور ان ایجابات میں سے ایک یہ ہے کہ مشہور یہ ہے کہ شئی واحد و علموں کا موضوع نہیں ہوتی، میں کہتا ہوں یہ ممکن نہیں، بلکہ واقع ہے۔ اس لیے کہ شئی واحد کے لیے مختلف اعراض ہوتے ہیں پس ہر علم میں ان میں سے بعض سے بحث کی جاتی ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا۔ اور نہیں ہے سوائے اس کے کہ ہم نے کہا، شئی واحد کے لیے مختلف اعراض ہوتے ہیں، اس لیے کہ واحد حقیقی کو موصوف کیا جاتا ہے صفات کثیرہ کے ساتھ اور نقصان دہ نہیں ہے یہ بات کہ ان میں سے بعض حقیقی ہیں اور بعض اضافی ہیں، اور بعض ایجابی ہیں اور بعض سلبی ہیں اور ان میں سے کوئی صفت اس کو لاحق نہیں اس کے جزء کی وجہ سے بجز اس کے جزء کے نہ ہونے کے، پس ان میں سے بعض کا لحوق ضروری ہے کہ وہ اس کی ذات کی وجہ سے ہو، مبداء میں تسلسل کو ختم کرنے کے لیے، پس دوسری بعض صفات کا لحوق اگر لذاتہ ہو تو وہی مطلوب ہے اور اگر لغیرہ ہو تو ہم اس غیر میں بات کریں گے حتیٰ کہ انتہاء ہو جائے اس کی ذات کی طرف مبداء میں تسلسل کو ختم کرنے کے لیے۔ اور اس لیے کہ لازم آئیگا اپنے غیر سے اس کا کامل ہونا، پس جب یہ بات ثابت ہوگئی تو ممکن ہے شئی واحد و علموں کا موضوع ہو اور ان دونوں کے درمیان امتیاز ان اعراض کے لحاظ سے جو مجموعہ عنہا ہیں، اور یہ اس لیے کہ دو علموں کا اتحاد اور ان کا اختلاف معلومات کے اتحاد اور ان کے اختلاف کے لحاظ سے ہوتا ہے اور معلومات وہ مسائل ہیں، پس جس طرح مسائل متحد و مختلف ہوتے ہیں اپنے موضوعات کے لحاظ سے اور وہ راجع ہوتے ہیں علم کے موضوع کی طرف، پس اس طرح مسائل متحد و مختلف ہوتے ہیں اپنے محمولات کے لحاظ سے، اور وہ راجع ہوتے ہیں ان اعراض کی طرف۔ اور اگر ارادہ کیا جائے کہ اصطلاح جاری ہے اس بات پر کہ موضوع معتبر ہے اس میں نہ کہ محمول تو اس میں کوئی نزاع نہیں، علاوہ ازیں ان کا قول کہ ہیئت کا موضوع اجسام عالم ہیں اس حیثیت سے کہ ان کے لیے شکل ہے، اور اور علم طبیعی سے علم السماء والعالَم کا موضوع اجسام عالم ہیں اس حیثیت سے کہ ان کے لیے طبعیت ہے، یہ قول کرنا ہے اس بات کا کہ ان دونوں کا موضوع ایک ہے لیکن ان کا اختلاف محمول کے اختلاف کے ساتھ ہوتا ہے اس لیے کہ حیثیت ان دونوں میں مجموعہ عنہا کا بیان ہے نہ یہ کہ وہ موضوع کا جزء ہے ورنہ لازم آئیگا کہ ان دونوں علموں میں بحث ان دو حیثیتوں سے نہ ہو بلکہ بحث ان چیزوں سے ہو جو ان دونوں کو لاحق ہوتے ہیں ان دو حیثیتوں سے، حالانکہ واقع اس کے خلاف ہے اور اللہ بہتر جانتے ہیں۔

**تشریح:** ومنہا الخ: تیسری بحث ذکر کرتے ہیں کہ جمہور کہتے ہیں شئی واحد و علموں کا موضوع نہیں بن سکتی، مصنفؒ کہتے ہیں، غلط ہے! شئی واحد کا دو علموں کا موضوع بننا نہ صرف ممکن ہے بلکہ واقع بھی ہے۔ تو دودعوے ہیں (۱) شئی واحد کا دو علموں کا موضوع بننا ممکن ہے (۲) شئی واحد کا دو علموں کا موضوع بننا واقع ہے۔ فان الشئی الخ سے پہلے دعویٰ کی دلیل ہے کہ کبھی ایک شئی کے مختلف اعراض ذاتیہ ہوتے ہیں لہذا ایک علم میں اس شئی کے بعض اعراض ذاتیہ سے بحث ہوگی اور دوسرے علم میں اس شئی کے دوسرے بعض اعراض ذاتیہ سے بحث ہوگی پس دیکھیں شئی واحد ہے لیکن وہ دو علموں کا موضوع بن رہی ہے،

وانما قلنا الخ: اس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ ایک شئی کے مختلف اعراض ذاتیہ ہو سکتے ہیں، حاصل یہ ہے کہ واحد حقیقی (ذات باری تعالیٰ) کی مختلف صفات ہیں اور سب اس واحد حقیقی کی عوارض ذاتیہ ہیں، بعض صفات حقیقی ہیں (جیسے اللہ کا جی ہونا موجود ہونا) بعض صفات اضافی ہیں جیسے خلق، قدرت (کہ ان کا ہونا مخلوق اور مقدور کے لحاظ سے ہے) اور بعض صفات ایجابی ہیں جیسے اللہ جی موجود اور بعض صفات سلبی ہیں اللہ لیس بجوہر۔ ان صفات و عوارض کا اللہ تعالیٰ کو لاحق ہونا لذاتہ ہے پس یہ واحد حقیقی کے عوارض ذاتیہ ہوئے ان کا اللہ تعالیٰ کو لاحق ہونا لذاتہ اس لیے ہے کہ اگر یہ لذاتہ لاحق نہ ہوں تو پھر تین احتمال ہیں (۱) یہ صفات اللہ تعالیٰ کے جزء کے واسطے سے لاحق ہوں (۲) اللہ کے غیر امر منفصل مبائن کے واسطے سے لاحق ہوں (۳) اللہ تعالیٰ کسی ایک صفت کے واسطے سے لاحق

ہوں، پہلے دو احتمال باطل ہیں، پہلا تو اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی جزء نہیں اور دوسرا احتمال اس لیے باطل ہے کہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے پس تیسرا احتمال متعین ہوا کہ ان صفات کا عروض اللہ تعالیٰ کو کسی صفت کے واسطے کے ساتھ ہے۔ پھر ہم اس صفت کے بارے میں سوال کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو اس صفت کا لحوق کس کے واسطے سے ہے؟ یہی تین احتمال ہیں، جزء کے واسطے سے، امر مبائن منفصل کے واسطے سے، یا کسی اور صفت کے واسطے سے۔ پہلے دو احتمال باطل ہیں کما مر۔ لہذا اس صفت کا لحوق کسی اور صفت کے واسطے سے ہوگا یہ سلسلہ اگر چلتا رہے تو مبدا میں تسلسل لازم آئیگا مبدا میں تسلسل کا مطلب یہ ہے کہ ایک صفت دوسری صفت پر موقوف ہوگی پس دوسری مبدا ہے، اور دوسری تیسری پر موقوف ہوگی تو تیسرا مبدا ہے جو کہ باطل ہے، پس کہیں نہ کہیں ماننا پڑیگا کہ یہ لحوق لذاتہ ہے تاکہ تسلسل ختم ہو جائے جب ایک صفت کا لحوق ذات باری کو لذاتہ ہے تو باقی صفات کا لحوق بھی لذاتہ ہوگا اسی دلیل کے ساتھ۔

ویسکون الخ :- یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ شئی واحد دو علموں کا موضوع ہوگی تو ان دو علموں کے درمیان امتیاز کیسے ہوگا؟ اس کا جواب دیا کہ ان دو علموں کے درمیان امتیاز اعراض ذاتیہ مجوٹ عنہا یعنی محمولات کے ذریعہ ہوگا وہ اس طرح کہ کہ علموں کا اتحاد و اختلاف جس طرح موضوع کے اتحاد و اختلاف کے ساتھ ہوتا ہے اسی طرح علوم کا اتحاد و اختلاف مسائل، معلومات اور محمولات کے اتحاد و اختلاف کے ساتھ بھی ہوتا ہے یعنی محمولات ایک ہوں تو علم ایک ہوتا ہے محمولات مختلف ہوں تو علوم بھی مختلف ہوتے ہیں پس جب شئی واحد دو علموں کا موضوع ہو تو ان کے درمیان امتیاز محمولات (عوارض ذاتیہ) کے ذریعہ ہوگا۔

وان اربس الخ :- یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ اصطلاح تو اس بات پر قائم ہے کہ علوم کے درمیان امتیاز موضوع کے ذریعہ ہوتا ہے نہ کہ محمول کے ذریعہ، تو آپ نے کیسے کہہ دیا کہ علوم میں امتیاز محمولات کے ذریعہ ہوگا؟ اس کا جواب دیا کہ وہ ایک اصطلاح ہے اور یہ ہماری اصطلاح ہے کہ امتیاز محمولات کے ذریعہ بھی ہوتا ہے، اور ہر ایک کو اپنی اصطلاح مقرر کرنے کا حق ہے۔

علی ان الخ :- یہ دوسرے دعویٰ کی دلیل ہے کہ شئی واحد کا دو علموں کا موضوع ہونا واقع ہے، حاصل یہ ہے کہ علم ہیئت کا موضوع اجسام عالم ہیں اس حیثیت سے کہ ان کے لیے شکل ہوتی ہے اور علم السماء والعالم کا موضوع بھی اجسام عالم ہیں اس حیثیت سے کہ ان کے لیے طبیعت ہوتی ہے، دیکھیں اس میں اجسام عالم شئی واحد ہے جو دو علموں ہیئت اور علم السماء والعالم کا موضوع ہے اور ان کے درمیان امتیاز محمولات کے اختلاف کے ساتھ ہوتا ہے۔

لان الحیثیۃ الخ :- اس بات کی دلیل ہے کہ علم ہیئت اور علم السماء والعالم کے درمیان امتیاز محمول کے اختلاف کے ساتھ ہوتا ہے بایں طور کہ ان دونوں علموں میں حیثیت مجوٹ عنہ کا بیان ہے پس حیثیت خود مجوٹ عنہ ہے اور یہی حیثیت محمول بھی ہے، دونوں علموں کی حیثیت الگ الگ ہے لہذا محمول بھی الگ الگ ہو گئے، پس دونوں علموں کے درمیان امتیاز محمول کے اختلاف کے ساتھ ہو جائیگا۔

لانہا الخ :: یہاں سے سمجھایا کہ ان دونوں علموں میں حیثیت موضوع کا جزء نہیں کیونکہ اگر یہ موضوع کا جزء ہو تو لازم آئیگا کہ ان دونوں علموں میں ان کی حیثیت سے بحث نہ ہو بلکہ ان اعراض سے بحث ہو جو ان کی حیثیت کے ساتھ لاحق ہوتے ہیں حالانکہ ان کی حیثیت سے ان دونوں علموں میں بحث ہوتی ہے۔

**التلویح:** قوله ومنها ان المشهور البحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات

والاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جواز بل وقوعه اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشي واحد اعراض ذاتية متنوعة اي مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض انواعها وفي علم آخر عن بعض آخر فيتميز العلماء والعلوم بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب المعلومات اعني المسائل وكما يتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم ويختلف باختلافها كذلك يتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع ويختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يؤخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علماً وعن البعض الآخر

فيكونان علمين متشاركين في الموضوع متمائزين بالمحمول

**ترجمہ:** مصنف کا قول ومنہا، تیسری بحث مختلف علوم کا اشتراک ہے ایسے موضوع میں جو ایک ہو ذات اور اعتبار کے ساتھ، اور جیسا کہ مصنف نے مخالفت کی ہے قوم کی علم واحد کے ساتھ تعدد موضوع کے جواز میں اسی طرح ان کی مخالفت کی علوم متعدد کے لیے موضوع کے ایک ہونے کے متمنع ہونے میں، اور دعویٰ کیا اس کے جائز ہونے کا بلکہ اس کے واقع ہونے، بہر حال جواز پس اس لیے کہ صحیح ہے کہ ہوں ایک شئی کے لیے ایسے اعراض ذاتیہ جو متنوع ہوں یعنی نوع کے لحاظ سے مختلف ہوں، ایک علم میں بحث کی جائے ان کے بعض انواع سے اور دوسرے علم میں دوسری بعض انواع سے، پس ممتاز ہو جائیں گے دو علم یا زیادہ علوم ان اعراض کی وجہ سے جو بحث عنہا ہیں اگر موضوع ایک ہو۔ اور یہ اس لیے کہ علم کا ایک ہونا یا متعدد ہونا نہیں ہے سوائے اس کے کہ وہ معلومات یعنی مسائل کے لحاظ سے ہوتا ہے اور جیسے مسائل متحد ہوتے ہیں ان کے موضوعات کے متحد ہونے سے بایں طور کہ تمام راجع ہو جائیں علم کے موضوع کی طرف اور مختلف ہو جائیں ان کے اختلاف کے ساتھ اسی طرح علم ایک ہوتا ہے ان کے محمولات کے ایک ہونے کے ساتھ بایں طور کہ راجع ہو جائیں تمام موضوع کے اعراض ذاتیہ میں سے کسی ایک نوع کی طرف اور مختلف ہو جائے ان کے مختلف ہونے کے ساتھ، پس جس طرح معتبر ہے علوم کا اختلاف موضوعات کے اختلاف کے ساتھ، جائز ہے کہ معتبر ہو محمولات کے اختلاف کے ساتھ بایں طور کہ لیا جائے ایسا موضوع جو ایک ہو ذات اور اعتبار کے ساتھ اور قرار دیا جائے اس کے بعض اعراض ذاتیہ سے بحث کو ایک علم، اور دوسرے بعض سے بحث کو دوسرا علم، پس یہ دو علم ہو جائیں گے جو شریک ہو نکلے موضوع میں، ممتاز ہو نکلے محمول کے ساتھ۔

**تشریح:** المبحث الثالث الخ :- یہاں سے تیسری بحث ذکر کرتے ہیں، تیسری بحث یہ ہے کہ کیا وہ شئی جو ذات اور اعتبار سے

واحد ہو وہ متعدد علوم کا موضوع بن سکتی ہے؟ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا مذہب ہے، ہاں بن سکتی ہے! لیکن یہ جمہور کے خلاف ہے

و کما خالف الخ :- ایک فائدہ بیان کیا کہ مصنف نے دو چیزوں میں جمہور کی مخالفت کی (۱) مصنف کے نزدیک ایک علم کے متعدد موضوع بن سکتے ہیں جبکہ جمہور کے نزدیک نہیں (۲) مصنف کے نزدیک وہ شئی جو ذات اور اعتبار سے واحد ہو وہ متعدد علوم کا موضوع بن سکتی ہے جمہور کے نزدیک نہیں۔

و ادعی جوازہ الخ :- مصنف کے دعوے ہیں (۱) شئی واحد کا متعدد علوم کے لیے موضوع بننا ممکن ہے (۲) شئی واحد کا متعدد علوم کے لیے موضوع بننا واقع نفس الامر میں ثابت ہے۔



واما الجواز الخ :- یہاں سے پہلے دعویٰ کی دلیل ہے، کہ ہو سکتا ہے شئی واحد کے مختلف نوع کے اعراض ذاتیہ ہوں، ایک علم میں اس شئی کے انواع میں سے کسی ایک نوع کے اعراض ذاتیہ سے بحث ہو دوسرے علم میں اس شئی کے کسی اور نوع کے اعراض ذاتیہ سے بحث ہو تو اب وہی شئی واحد پہلے علم کا موضوع بھی ہوگی اور دوسرے علم کا موضوع بھی۔

فی مسائل الخ :- ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ جب دونوں علموں کا موضوع شئی واحد ہوگی تو ان دونوں علموں کے درمیان امتیاز کیسے ہوگا؟ اس کا جواب دیا کہ علوم کے درمیان امتیاز اس وقت عوارض ذاتیہ مجوٹ عنہا (محمولات) کی وجہ سے ہوگا اگرچہ موضوع ایک ہو۔ اس لیے کہ علم کا ایک ہونا اور متعدد ہونا معلومات یعنی مسائل کے اعتبار سے بھی ہوتا ہے مطلب یہ ہے کہ جس طرح موضوع ایک ہو تو مسائل بھی ایک طرح ہوتے ہیں بایں طور کہ تمام مسائل اسی علم کے موضوع کی طرف راجع ہوتے ہیں اور موضوع متعدد ہوں تو مسائل بھی متعدد ہوتے ہیں اسی طرح محمولات (عوارض ذاتیہ) اگر متحد ہوں تو مسائل (علوم) بھی متحد (واحد) ہوتے ہیں بایں طور کہ تمام محمولات موضوع کے عوارض ذاتیہ کی کسی ایک نوع کی طرف راجع ہوتے ہیں، اور اگر محمولات مختلف ہوں تو مسائل (علوم) بھی مختلف ہو جاتے ہیں پس معلوم ہوا کہ جس طرح موضوعات کے مختلف ہونے سے علوم میں امتیاز پیدا ہو جاتا ہے اسی طرح محمولات کے مختلف ہونے سے بھی علوم میں امتیاز پیدا ہو جاتا ہے بایں طور کہ ایک موضوع کو لے لیا جائے جو ذات و اعتبار سے واحد ہو اس کے بعض عوارض ذاتیہ سے بحث کرنے کو ایک علم قرار دے دیا جائے، اور اس کے دوسرے بعض عوارض ذاتیہ سے بحث کرنے کو دوسرا علم قرار دے دیا جائے تو یہ دو علم ہو جائیں گے جن کا موضوع تو ایک ہوگا لیکن محمول الگ الگ ہوں گے۔

**التلویح:** واما الوقوعُ فَلَانْهَمْ جَعَلُوا اجسامَ العالمِ وَهِيَ البسائطُ موضوعَ علمِ الهيئَةِ من حيث الشكْلِ وموضوعَ علمِ السماءِ والعالمِ من حيث الطَّبِيعَةِ والحيثِيَّةِ فيهما بيانُ الاعراضِ الذاتيةِ المبحوثِ عنها لاجزاءِ الموضوعِ والا لَمَّا وَقَعَ البَحْثُ عنها في العلمينِ فموضوعُ كُلِّ منهما اجسامُ العالمِ على الاطلاقِ الا ان البَحْثَ في الهيئَةِ عن اشكالِها وفي السماءِ والعالمِ عن طبائِعِها فهما علمانِ مختلفانِ باختلافِ محمولاتِ المسائلِ مع اتحادِ الموضوعِ وعلمِ السماءِ والعالمِ علمٌ يُعْرَفُ فيه احوالُ الاجسامِ التي هي اركانُ العالمِ وَهِيَ السماواتُ ومافيهما والعناصرُ الاربعَةُ طبائِعُها وحرَكاتُها ومواضعُها ويعرَفُ الحِكْمَةُ في صنعِها وتنضيدِها وَهِيَ من اقسامِ العلمِ الطَّبِيعِيِّ الباحثِ عن احوالِ الاجسامِ من حيث التغيُّرِ وموضوعُ الجسمِ المحسوسِ من حيث هو متَعَرِّضٌ للتغيُّرِ في الاحوالِ والثباتِ فيها وَيُبحَثُ فيه عما يُعْرَفُ له من حيث هو كذا لك كذا ذَكَرَهُ ابو علي ولا يخفى ان الحيثِيَّةَ في الطَّبِيعِيِّ مبحوثٌ عنها وقد صُرِّحَ بانها قيدُ العروضِ

**ترجمہ:** اور بہر حال وقوع پس اس لیے کہ انہوں نے قرار دیا اجسام عالم کو جو کہ بسائط ہیں، علم ہیئت کا موضوع شکل کی حیثیت سے اور علم السماء والعالم کا موضوع طبعیت کی حیثیت سے۔ اور ان دونوں میں حیثیت موضوع کے اجزاء کے اعراض ذاتیہ مجوٹ عنہا کا بیان ہے نہ کہ موضوع کا جزء، ورنہ ان سے بحث دونوں علموں میں واقع نہ ہوتی، پس ان میں سے ہر ایک کا موضوع اجسام عالم ہیں مطلقاً مگر یہ کہ علم ہیئت میں بحث ان کے اشکال سے ہوتی ہے اور علم السماء والعالم میں بحث ان کی طبائع سے ہوتی ہے۔ پس یہ دو مختلف علم ہیں مسائل کے محمولات کے اختلاف کی وجہ سے باوجود موضوع کے ایک ہونے کے، اور علم السماء والعالم ایسا علم ہے جس میں معرفت ہوتی ہے اجسام کے احوال کی جو کہ عالم کے ارکان ہیں اور وہ مساوات اور جو کچھ ان میں ہے، ہیں اور عناصر اربعہ ہیں یعنی ان کے طبائع، ان کی حرکات اور

انکے مواضع اور معرفت ہوتی ہے ان کی پیدا کرنے کی اور ان کو نافذ کرنے کی حکمت کی، اور یہ علم طبعی کی اقسام میں سے ہے جو بحث کرنے والا ہے اجسام کے احوال سے تغیر کی حیثیت سے، اور اس کا موضوع جسم محسوس ہے اس حیثیت سے کہ وہ تغیر پر پیش کیا گیا ہے احوال میں اور ان میں ثابت ہونے میں، اور اس میں بحث کی جاتی ہے ایسی چیزوں سے جو اس کو عارض ہوتی ہیں اس حیثیت سے کہ وہ اس طرح ہے اسی طرح ذکر کیا ابوعلی نے، اور یہ بات مخفی نہیں کہ علم طبعی میں حیثیت مجوٹ عنہا ہوتی ہے اور تحقیق تصریح کی گئی ہے اس بات کی کہ یہ عارض ہونے کی قید ہے

**تشریح:** واما الوقوع الخ:۔ دوسرے دعویٰ کی دلیل دیتے ہیں کہ شئی واحد کا متعدد علوم کے لیے موضوع بننا واقع نفس الامر میں ثابت بھی ہے وہ اس طرح کہ اجسام عالم (بساط) علم ہیئت کا بھی موضوع ہے اور علم السماء والعالم کا بھی، فرق یہ ہے کہ یہ علم ہیئت کا موضوع ہے من حیث الشکل اور علم السماء والعالم کا موضوع ہے من حیث الطبیعة۔

والحیثیة الخ:۔ ایک فائدہ بیان کیا کہ ان دونوں علموں میں حیثیت سے بحث ہوتی ہے (یعنی علم ہیئت میں شکل سے اور علم السماء والعالم میں طبائع سے بحث ہوتی ہے) اگر حیثیت ان میں موضوع کا جزء ہو تو پھر اس سے بحث کرنا ممتنع ہوگا اس لیے کہ موضوع اور اس کے اجزاء سے علوم میں بحث نہیں کی جاتی۔

فموضوع الخ:۔ ماقبل کا خلاصہ ہے کہ ان دونوں علموں کا موضوع (اجسام عالم) میں فرق یہ ہے کہ علم ہیئت میں اجسام عالم کے اشکال سے بحث ہوتی ہے اور علم السماء والعالم میں اجسام کے طبائع سے بحث ہوتی ہے لہذا ان دونوں علموں کے درمیان امتیاز مسائل کے محمولات (عوارض ذاتیہ) کے ذریعہ ہوگا

وعلم السماء الخ:۔ علم السماء والعالم کی تعریف کی کہ یہ وہ علم ہے جس سے اجسام کے احوال کی معرفت حاصل کی جاتی ہے اور اجسام کے بنانے اور ان کو تہہ بہ تہہ ترتیب کے ساتھ رکھنے کی حکمت معلوم ہوتی ہے۔ اجسام سے مراد دو چیزیں ہیں (۱) ارکان عالم یعنی سموات اور جو کچھ ان میں ہے (۲) عناصر اربعہ (پانی، ہوا، مٹی اور آگ) کی طبائع، ان کی حرکات اور ان کے واقع و موجود ہونے کی جگہیں۔

وهو من الخ:۔ ایک فائدہ بیان کیا کہ علم السماء والعالم طبعی کی ایک قسم ہے اور علم طبعی وہ علم ہے جس میں اجسام کے احوال سے بحث کی جاتی ہے تغیر یعنی حرکت و سکون کی حیثیت سے۔ علم طبعی کا موضوع جسم محسوس ہے اس حیثیت سے اس کو تغیر اور ثبات عارض ہوتا ہے، علم طبعی میں بحث ایسی چیزوں سے کی جاتی ہے جو جسم محسوس کو عارض ہوتی ہے اسی تغیر کی حیثیت سے۔

ولا يخفى الخ:۔ ایک فائدہ بیان کیا کہ علم طبعی میں حیثیت مجوٹ عنہا ہے اور اس بات کی تصریح کی گئی ہے کہ یہ حیثیت عوارض ذاتیہ کے عارض ہونے کی قید ہے

**التلویح:** وههنا نظرٌ اما اولاً فلان هذا مبنى على ما ذكر من كون الحيثية تارة جزءاً من الموضوع واخرى بياناً للمبحوث عنها وقد عرفت ما فيه واماثانياً فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا للحقائق انواعاً واجناساً وبحثوا عما احاطوا به من اعراضه الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثاً عن احوال ذالك الموضوع وان اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علماً واحداً يفرّد بالتدوين والتسمية وجوؤ والكلي واحداً ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذالك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن

جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلامعنى للعلم الواحد الا ان يوضع شئ او اشياء متناسبة فتبحث عن جميع عوارضه الذاتية وتطلبها ولا معنى لثمان العلوم الا ان هذا ينظر في احوال شئ وذلك في احوال شئ آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يؤخذ في احد العلمين مطلقاً وفي الآخر مقيداً او يؤخذ في كل منهما مقيداً بقيد آخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سبباً للثمان واما ثالثاً فلانه ما من علم الا ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل واحد ان يجعله علوماً متعددة بهذا الاعتبار مثلاً يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علماً ومن حيث الحرمة علماً آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوماً متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضب الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفاء

**ترجمہ:** اور یہاں ایک اعتراض ہے، بہر حال اولاً پس اس لیے کہ یہی ہے اس بات پر جو ذکر کی گئی کہ حیثیت کبھی موضوع کا جزء ہوتی ہے اور کبھی مجوٹ عنہا کا بیان ہوتی ہے اور تو جان چکا ہے وہ بات جو اس میں ہے۔ اور بہر حال ثانیاً پس اس لیے کہ انہوں نے جب ارادہ کیا اعیان موجودات کے احوال کی معرفت کا تو انہوں نے وضع کیا حقائق کے لیے انواع واجناس کو اور بحث کی ان اعراض ذاتیہ سے جن کا انہوں نے احاطہ کیا، پس حاصل ہو گئے ان کے لیے مسائل کثیرہ، جو ایک ہیں ان کے اس موضوع کے احوال سے بحث ہونے میں اگرچہ ان کے محمولات مختلف ہیں پس انہوں نے ان کو بنایا اس اعتبار سے علم واحد، جو علیحدہ کیا جاتا ہے تدوین اور نام رکھنے کے ساتھ، اور انہوں نے اجازت دی ہر ایک کو کہ اس کے ساتھ ملا سکتا ہے اس موضوع کے ان احوال کو جن پر وہ مطلع ہو۔ اس لیے کہ علم میں معتبر وہ ان تمام چیزوں سے بحث کرنا ہے جس کا احاطہ کرتی ہے طاقت انسانیہ موضوع کے اعراض ذاتیہ میں سے، پس کوئی معنی نہیں ہے علم واحد کا مگر یہ کہ وضع کیا جائے ایک شئی کو یا کئی متناسب اشیاء کو پس تو بحث کرے اس کے تمام اعراض ذاتیہ سے اور ان کو طلب کرے اور کوئی معنی نہیں ہے علوم کے ممتاز ہونے کا مگر یہ کہ یہ ناظر ہوتا ہے ایک شئی کے احوال میں اور وہ ناظر ہوتا ہے دوسری شئی کے احوال میں، جو اس کے مغاير ہوتا ہے ذات کے ساتھ یا اعتبار کے ساتھ، بایں طور کہ شئی ایک علم میں ماخوذ ہو مطلقاً اور دوسرے میں مقید ہو، یا ان میں سے ہر ایک میں ماخوذ ہو اس حال میں کہ وہ مقید ہو دوسری قید کے ساتھ، اور وہ احوال مجہول و مطلوب ہوتے ہیں اور موضوع معلوم ہوتا ہے اس کا وجود ظاہر ہوتا ہے پس وہ قابل ہے سبب بننے کے لیے تمايز کی خاطر، اور بہر حال ثالثاً پس اس لیے کہ کوئی علم نہیں مگر مشتمل ہوتا ہے اس کا موضوع ایسے اعراض ذاتیہ پر جو متنوع ہوتے ہیں پس ہر ایک کے لیے جائز ہے کہ وہ اس کو متعدد علوم قرار دے اس اعتبار سے، مثلاً قرار دیا جائے فعل مکلف سے بحث کرنے کو وجوب کی حیثیت سے، ایک علم۔ اور حرمت کی حیثیت سے دوسرا علم، وغیرہ۔ پس فقہ علوم متعدد ہو گئے جن کا موضوع فعل مکلف ہو گا پس منضبط نہیں ہے اتحاد و اختلاف، اور ان مباحث کی تحقیق منطق الشفاء کی کتاب البرهان میں ہے۔

**تشریح:** وہنا نظر الخ :- یہاں سے شارح مصنف پر چند اعتراض ذکر کرتے ہیں، پہلا اعتراض یہ ہے کہ یہ جو مصنف نے کہا شئی واحد متعدد علوم کا موضوع بن سکتی ہے یہ اس بات پر مبنی ہے کہ حیثیت کبھی موضوع کا جزء ہوتی ہے اور کبھی عوارض ذاتیہ مجوٹ عنہا کا بیان ہوتی ہے، جب یہ حیثیت بیان ہو تو اس وقت شئی واحد متعدد علوم کا موضوع بن سکتی ہے اور یہ تفصیل غلط ہے۔ کیونکہ ہم کہہ چکے ہیں کہ حیثیت ہمیشہ عوارض ذاتیہ کی قید ہوتی ہے۔

اس کا جواب دیا جاسکتا ہے کہ حیثیت کے قید ہونے مطلب بھی یہی ہے کہ حیثیت بیان کے لیے ہے اور اس وقت شئی واحد

متعدد علوم کا موضوع بن سکتی ہے۔

واما ثانیاً الخ :- دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مصنف کا یہ کہنا کہ علوم کے درمیان امتیاز کبھی موضوع کی وجہ سے ہوتا ہے اور کبھی محمولات (عوارض ذاتیہ) کی وجہ سے، یہ بھی غلط ہے۔ اس لیے کہ جب حکماء نے اس بات کا ارادہ کیا کہ وہ اعیان (موجودات خارجیہ) کے احوال کی معرفت حاصل کریں تو انہوں نے حقائق (موجودات خارجیہ) کے لیے انواع واجناس متعین کیے، اور وہ اعراض ذاتیہ جن کا انہوں نے احاطہ کیا، ان سے بحث کی۔ تو اس سے انہیں کثیر مسائل حاصل ہوئے، ان تمام مسائل کا موضوع ایک تھا، اگرچہ محمولات مختلف تھے۔ تو اس لحاظ سے انہوں نے موجودات خارجیہ کے احوال کی معرفت کو ایک علم قرار دیا جس کو الگ مدون کیا گیا تھا اور اس کا الگ سے نام رکھا گیا، اور ان حکماء نے ہر ایک کو اجازت دی کہ وہ اس موضوع کے جتنے احوال پر مطلع ہو وہ انہیں اس علم میں شامل کر سکتا ہے، کیونکہ علم میں معتبر یہ ہوتا ہے کہ موضوع کے ان تمام عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے جن کا طاقت انسانیہ احاطہ کر سکتی ہے، تو اس سے معلوم ہوا کہ علوم کے درمیان امتیاز فقط موضوع کی وجہ سے ہوتا ہے۔

فلامعنی الخ :- ماقبل کے کلام کا نتیجہ ذکر کرتے ہیں، کہ علم کے واحد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایک شئی کو موضوع بنایا جائے یا اشیاء متناسبہ کو موضوع بنایا جائے پھر اس کے تمام عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے اور ان کو طلب کیا جائے۔ اور علوم کے متعدد ہونے اور ان کے درمیان امتیاز ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایک علم میں ایک شئی کے احوال سے بحث ہو دوسرے علم میں دوسری شئی کے احوال سے بحث ہو اور ان شیعین کے درمیان تغائر بالذات ہو یا تغائر بالا اعتبار ہو پھر تغائر بالا اعتبار کی دو صورتیں ہیں (۱) ایک شئی مطلقاً ایک علم کا موضوع ہو اور دوسری شئی مقید بالقیید ہو کر دوسرے علم کا موضوع ہو (۲) ایک شئی ایک علم کا موضوع ہو ایک قید کے ساتھ، اور دوسری شئی دوسرے علم کا موضوع ہو دوسری قید کے ساتھ۔

وتسلک الخ :- یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ اس کی کیا وجہ علوم کے درمیان وجہ امتیاز موضوع کو قرار دیا گیا محمولات کو قرار نہیں دیا گیا؟ اس کا جواب دیا کہ احوال و محمولات مجہول و مطلوب ہوتے ہیں جبکہ موضوع معلوم ہوتا ہے اور معلوم شئی ہی امتیاز کا سبب بن سکتی ہے نہ کہ مجہول۔

اس دوسرے اعتراض کا (جو شارح نے مصنف پر کیا ہے) یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ محمولات کی وجہ سے بھی علوم کے درمیان امتیاز پیدا ہو سکتا ہے باقی آپ کا یہ کہنا کہ محمولات مجہول ہوتے ہیں، ہم یہ تسلیم نہیں کرتے۔ نفس محمول معلوم ہوتا ہے جیسا کہ موضوع معلوم ہوتا ہے، ہاں! محمولات کی تفصیلات مجہول ہوتی ہیں اور یہ تفصیلات تو موضوع کی بھی مجہول ہوتی ہیں، پس اگر موضوع وجہ امتیاز بن سکتا ہے تو محمولات بھی وجہ امتیاز بن سکتے ہیں۔

واما ثالثاً الخ :- یہ مصنف پر تیسرا اعتراض ہے کہ آپ کا یہ کہنا شئی واحد متعدد علوم کا موضوع بن سکتی ہے، اور ان علوم کے درمیان امتیاز محمولات (عوارض ذاتیہ) کے ذریعہ ہوگا، غلط ہے۔ اس لیے کہ ہر علم کا موضوع مختلف قسم کے عوارض ذاتیہ پر مشتمل ہوتا ہے تو ہر بندے کو اختیار ہوگا کہ وہ اس علم کو متعدد علوم بنا لے اس لحاظ سے کہ اس کا موضوع مختلف قسم کے عوارض ذاتیہ پر مشتمل ہوتا ہے مثلاً علم فقہ کا موضوع فعل مکلف ہے اور اس فعل مکلف کے عوارض ذاتیہ مختلف قسم کے ہیں جیسے وجوب، حرمت وغیرہ۔ تو کوئی بھی کہہ سکتا ہے فعل مکلف سے وجوب کی حیثیت سے بحث کرنا ایک علم ہے اور حرمت کی حیثیت سے بحث کرنا دوسرا علم ہے، لہذا فقہ بھی متعدد علوم ہو جائیں گے اور ان تمام کا موضوع ایک ہوگا یعنی مکلف۔

فلانضبط الخ :- ما قبل پر تفریع ہے کہ اگر یہ کہا جائے شئی واحد متعدد علوم کا موضوع بن سکتی ہے اور علوم کے درمیان امتیاز اس وقت عوارض ذاتیہ کے ذریعہ ہوگا تو پھر یہ کہنا مشکل ہو جائیگا کہ کون سا علم واحد ہے اور کون سا علم متعدد علوم ہیں، شارح کہتے ہیں کہ یہ ساری مباحث بوعلی سینا کی کتاب منطق الشفاء کے کتاب البرہان والے حصے میں موجود ہیں۔

شارح کے اس تیسرے اعتراض کا جواب دیا جاسکتا ہے کہ تسلیم ہے ہر علم کے موضوع کے عوارض ذاتیہ مختلف قسم کے ہوتے ہیں لیکن پھر بھی ہر علم کو علوم متعددہ نہیں کہہ سکتے، اس لیے کہ ایسا اس وقت ہوگا جبکہ ہر علم کے موضوع کے عوارض ذاتیہ کسی ایک جنس میں مشترک نہ ہوں، اگر وہ تمام عوارض ذاتیہ کسی ایک جنس میں مشترک ہوں تو پھر وہ متعدد علوم نہ ہونگے۔ مثلاً نحو کا موضوع کلمہ ہے، اس کے کچھ عوارض ذاتیہ رفع، نصب، جر ہیں اور یہ ایک جنس یعنی اعراب میں مشترک ہیں لہذا علم نحو متعدد علوم نہیں بن سکتے۔

**التلویح:** قوله وانما قلنا استدلالاً على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشي واحد بان الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته لوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقياً كالقدرة وبعضها اضافياً كالخلق وبعضها سببياً كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة ضرورة انه لاشي من تلك الصفات لاحقاً له لجزءه لعدم الجزء له ولا للمبائن لامتناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته الى امر منفصل وكان ينبغي ان يتعرض لهذا ايضا وحينئذ اما ان يكون لحق كل منهما بصفة اخرى فيلزم التسلسل في المبادئ اعن الصفات التي كل صفة منها مبدء لصفة اخرى وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام او يكون بعضها لذاته ويثبت العرض الذاتي وحينئذ فالبعض الآخر لا يجوز ان يكون لجزءه لئلا مر فهو اما لذاته فيثبت عرض ذاتي آخر وهو المطلوب او لغيره ولا يجوز ان يكون الغير مبائناً لمأمر بل يكون صفة من صفاته ولا بد من ان ينتهي الى ما يكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل في المبادئ فان قيل يجوز ان ينتهي الى العرض الذاتي الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فاللازم تعدد ما وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول ايضا عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لامحالة ضرورة ان اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحال

**ترجمہ:** مصنف کا قول وانما قلنا، استدلال کیا مصنف نے ایک شئی کے لیے اعراض ذاتیہ متنوعہ کے ثبوت پر، اس طور پر کہ واحد حقیقی جس کی ذات میں کوئی کثرت نہیں ہوتی کسی وجہ سے، متصف ہوتا ہے کثیر صفات کے ساتھ اگرچہ وہ بعض صفات حقیقی ہوتی ہیں جیسے قدرت اور بعض اضافی جیسے خلق، اور بعض سلبی جیسے مادہ سے مجرد ہونا اور وہ جو متصف ہو کثیر صفات کیساتھ وہ متصف ہوتا ہے اعراض ذاتیہ متنوعہ کے ساتھ بوجہ بدیہی ہونے اس بات کے کہ ان صفات میں سے کوئی صفت اس کو لاحق نہیں ہوتی اس کے جزء کی وجہ سے بوجہ اس کے جزء کے نہ ہونے کے، اور نہ امر مبائن کی وجہ سے بوجہ واحد حقیقی کے اپنی صفات میں امر منفصل کی طرف احتیاج کے متمتع ہونے کے، اور مناسب تھا کہ مصنف اس کو بھی بیان کرتے اور اس وقت یا ان میں سے ہر ایک صفت کا لحوق دوسری صفت کے ساتھ ہوگا پس تسلسل لازم آئیگا مبادی میں یعنی ان صفات میں کہ ان میں ہر صفت دوسری صفت کا مبدء ہے اور یہ محال ہے اس برہان کی وجہ سے جو علم کلام میں مذکور ہے یا بعض صفات کا لحوق لذاتہ ہوگا پس ایک عرض ذاتی ثابت ہو جائے گی اس وقت، پس دوسری بعض صفات، جائز نہیں ہے کہ ان کا لحوق اس کے جزء کی وجہ سے ہو اس وجہ سے جو گزری، پس وہ یا تو لذاتہ ہوگا پس ایک اور عرض ذاتی ثابت ہو جائیگا اور یہی



مطلوب ہے، یا لحوق اس کے غیر کی وجہ سے ہوگا اور جائز نہیں ہے کہ غیر مبائن ہو اس وجہ سے جو گزری، بلکہ اس کی صفات میں سے ایک صفت، ضروری ہے کہ اس کی انتہاء ہو جائے ایسی صفت کی طرف جس کا لحوق اس کی ذات کی وجہ سے ہو ورنہ لازم آئیگا تسلسل مبادی میں، پس اگر کہا جائے کہ جائز ہے کہ انتہاء ہو جائے پہلی عرض ذاتی کی طرف، پس لازم نہ آئیگا اعراض ذاتیہ کا تعدد، اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو لازم ان کا تعدد ہے اور وہ غیر مطلوب ہے اور مطلوب ان کا تنوع ہے اور وہ غیر لازم ہے، تو ہم کہیں گے کہ وہ جو عرض ذاتی اول کے واسطہ سے لاحق ہے وہ بھی عرض ذاتی ہے پس لازم آئیگا تعدد اور وہ صفات جو محل واحد میں متعدد ہوتی ہیں، متنوع ہوتی ہیں لہذا محالہ، بوجہ اس بات کے بدیہی ہونے کے کہ صفات کی نوع واحد کے اشخاص کا اختلاف نہیں ہے سوائے اس کے کہ وہ محلوں کے اختلاف کے ساتھ ہوتا ہے۔

**تشریح:** استدلال الخ:۔ متن کی وضاحت کرتے ہیں کہ مصنف نے دعویٰ کیا تھا شئی واحد کے اعراض ذاتیہ متنوع ثابت ہوتے ہیں، اور استدلال اس طرح کیا تھا کہ وہ واحد حقیقی جس کی ذات میں کسی بھی طرح سے تعدد نہ ہو وہ صفات کثیرہ کے ساتھ متصف ہوتا ہے اگرچہ ان میں بعض صفات حقیقی ہوتی ہیں جیسے قدرت اور بعض صفات اضافی ہوتی ہیں جیسے خلق اور بعض صفات سلبی ہوتی ہیں جیسے مادہ سے خالی ہونا، اور وہ شئی جو صفات کثیرہ کے ساتھ متصف ہو وہ اعراض ذاتیہ متنوع کے ساتھ متصف ہوتی ہے پس معلوم ہوا کہ شئی واحد کے لیے اعراض ذاتیہ متنوع ثابت ہوتے ہیں۔

**ضرورۃ الخ:**۔ وہ صفات کثیرہ جو شئی واحد کو ثابت و لاحق ہوتی ہیں، ان کا متنوع ہونا تو ظاہر ہے (کیونکہ صفات کا حقیقی ہونا الگ نوع ہے، اضافی ہونا الگ نوع ہے) اسی لیے شارح نے صفات کے تنوع کی دلیل ذکر نہیں کی، ہاں! ان صفات کے "ذاتی" ہونے میں خفاء تھا، شارح ضرورۃ الخ سے اس کو ثابت کرتے ہیں، حاصل یہ ہے کہ صفات کا شئی واحد کو لاحق ہونا تین حال سے خالی نہیں یا تو اس شئی کے جزء کے واسطہ سے ہوگا یا اس شئی کے امر مبائن منفصل کے واسطہ سے ہوگا یا اس کی صفات کے واسطہ سے ہوگا اگر کہو کہ اس کے جزء کے واسطہ سے ہے تو یہ محال ہے اس لیے کہ شئی واحد حقیقی کا کوئی جزء نہیں ہوتا، اور اگر کہو کہ امر مبائن کے واسطہ سے ہے تو یہ بھی محال ہے کیونکہ اس صورت میں لازم آئیگا کہ واحد حقیقی اپنی صفات میں امر مبائن منفصل کا محتاج ہے اور یہ باطل ہے اور اگر کہو کہ صفات کے واسطہ سے ہے تو پھر دو صورتیں ہیں (۱) ہر صفت کا لاحق ہونا دوسری صفت کے واسطہ سے ہوگا (۲) بعض صفات اس شئی واحد کو لذاتہ لاحق ہوگی اور بعض صفات لذاتہ لاحق نہ ہوگی، پہلی صورت محال ہے کیونکہ اگر ہر صفت دوسری صفت کے واسطہ سے لاحق ہو تو مبادی یعنی صفات میں تسلسل لازم آئیگا کہ ایک صفت دوسری صفت کا مبداء و موقوف علیہ ہوگی اور دوسری تیسری صفت کے لیے اور تیسری چوتھی صفت کے لیے مبداء ہوگی لہذا الی غیر انتہائیہ، تسلسل باطل ہے اور تسلسل کے باطل ہونے کی دلیل علم کلام کی کتابوں میں مذکور ہے۔ اور مستلزم باطل باطل ہوتا ہے لہذا یہ کہنا باطل ہوگا کہ ہر صفت دوسری صفت کے واسطہ سے لاحق ہوگی۔ اور اگر دوسری صورت مراد لیں کہ بعض صفات کا لاحق ہونا لذاتہ ہو اور دوسری صفات کا لاحق ہونا لذاتہ نہ ہو تو اب بعض صفات کا لذاتہ لاحق ہونا تو ثابت ہو گیا پس بعض "عوارض" کا ذاتیہ ہونا ثابت ہو گیا اور دوسری بعض صفات جن کا لحوق لذاتہ نہیں ہے تو وہ تین حال سے خالی نہیں یا تو ان کا لحوق اس شئی واحد کے جزء کے واسطہ سے ہوگا یا امر مبائن کے واسطہ سے یا کسی صفت کے واسطہ سے، پہلے دو احتمال تو باطل ہیں کما مراد تیسرے احتمال میں جبکہ ایک صفت کا لحوق دوسری صفت کے واسطہ سے ہو تو دوسری صفت کا تیسری صفت کے واسطہ سے ہوگا اور تیسری کا چوتھی کے واسطہ سے ہوگا، اگر یہ سلسلہ چلتا رہے تو تسلسل لازم آئیگا لہذا ضروری ہے کہ یہ سلسلہ کہیں رکے، اور کہیں جا کے ایسی صفت ضرور آئے جس کا لحوق لذاتہ ہو پس ان دوسری بعض صفات کا ذاتیہ ہونا بھی ثابت ہو گیا۔

وكان ينبغي الخ : - درمیان میں شارح نے مصنف پر اعتراض کیا کہ مصنف نے اعراض ذاتیہ متنوعہ کے ثبوت کے استدلال میں فقط دو شقیں ذکر کیں (۱) جزء کے واسطہ سے (۲) صفات کے واسطہ سے۔ حالانکہ شقیں تین بنتی ہیں، ایک شق یہ ہے کہ امر مبائن کے واسطہ سے ہو، مصنف کو چاہیے تھا کہ اس کو بھی ذکر کرتے۔

اس کا جواب دیا جاسکتا ہے کہ مصنف کے قول وان کان لغيره میں یہ امر مبائن والی شق بھی داخل ہے کیونکہ مصنف کا قول ولانه يلزم استكمال من غيرہ اسی امر مبائن کے بطلان کی دلیل ہے۔

فان قيل الخ : - ایک سوال نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں، سوال یہ ہے کہ جب آپ نے کہا تیسری شق میں بعض صفات کا لحوق لذاتہ ہوگا اور دوسری بعض صفات کا لحوق کسی دوسری صفت کے واسطہ سے ہوگا تو پہلی بعض صفات کا ذاتی ہونا ثابت ہوا پس عرض ذاتی اول ثابت ہو گیا، تو ممکن ہے دوسری بعض صفات کا لحوق جو کسی اور صفت کے واسطہ سے ہے، اس کی انتہاء بھی عرض ذاتی اول پر ہو جائے اور اس کا لحوق بھی عرض ذاتی اول کے واسطہ سے ہو تو اس سے فقط ایک عرض ذاتی ثابت ہوا اور باقی صفات کا لحوق چونکہ اسی عرض ذاتی اول کے واسطہ سے ہے تو ان کا ذاتی ہونا ثابت نہ ہوا۔ پس اس تمام تفصیل سے معلوم ہوا کہ اعراض ذاتیہ متعدد نہیں ہیں اور اگر تسلیم کر لیں کہ کہ دیگر صفات بھی اعراض ذاتیہ ہی ہیں تو زیادہ سے زیادہ اعراض ذاتیہ کا تعدد ثابت ہوا، تنوع تو ثابت نہ ہوا۔ حالانکہ مطلوب تنوع ہے تعدد نہیں۔

اس کا جواب دیا کہ جو عرض ذاتی کے واسطہ سے لاحق ہو وہ بھی عرض ذاتی ہوتا ہے لہذا دیگر صفات اگر عرض ذاتی اول کے واسطہ سے لاحق ہوں تو وہ بھی اعراض ذاتیہ میں سے ہوگی تو اس سے اعراض ذاتیہ کا تعدد تو ثابت ہو گیا، پھر ہم کہتے ہیں کہ جب تعدد ثابت ہو گیا تو تنوع بھی ثابت ہو گیا کیونکہ وہ صفات متعددہ جو محل واحد میں پائی جائیں، وہ متنوع بھی ہوتی ہیں۔

ضرورة الخ : - یہاں سے اس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ محل واحد کی صفات متنوعہ ہوتی ہیں حاصل یہ ہے کہ صفات کی نوع واحد کے اشخاص کا اختلاف اس وقت ہوتا ہے جب محل الگ الگ ہو مطلب یہ ہے کہ جب صفات کا محل الگ الگ ہو تو ان صفات کا تعدد شخصی ہوتا ہے جیسے بیاض ایک صفت ہے جو عمرو کے ساتھ بھی قائم ہے اور بکمر کے ساتھ بھی، تو بیاض کا محل الگ الگ ہوگا لہذا بیاض کا تعدد شخصی ہوگا۔ اور جب صفات کا محل ایک ہو تو ان صفات کا تعدد نوعی ہوتا ہے، یہاں محل واحد ہے کیونکہ بحث واحد حقیقی میں ہے لہذا اس محل واحد کی صفات کا تعدد نوعی ہوگا، پس ثابت ہوا کہ واحد حقیقی کی صفات "متنوع" (الگ الگ، متعدد نوع والی) ہوتی ہیں۔

**التلويح:** قوله ولانه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق اي وان كان لغيره فهو باطل لانه يستلزم التسلسل ولانه يستلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب نقصان في ذاته والاحتياج في كماله وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال بالامر المنفصل فظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون لحوق البعض الآخر لصفة وان اريد اعم من المنفصل والصفة فلا نسلم ان احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن ان يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا او ما سبق مختصا بما يكون غير منفصلا فيتم بمجموعهما المطلوب اعني اثبات عرض ذاتي آخر **ترجمہ:** مصنف کا قول ولانه يلزم، معطوف ہے کلام سابق کے مضمون پر، یعنی اگر لحوق اس کے غیر کی وجہ سے ہو تو یہ باطل ہے اس لیے کہ یہ مستلزم ہے تسلسل کو، اور اس لیے کہ یہ مستلزم ہے واحد حقیقی کے اپنی صفات میں غیر کے ساتھ کامل ہونے کو اور یہ محال ہے، اس لیے کہ

واجب کرتا ہے اس کی ذات میں نقصان کو اور اپنے کمالات میں احتیاج کو، اور اس میں اعتراض ہے اس لیے کہ اگر ارادہ کیا گیا امر منفصل کے ساتھ کامل ہونے کا تو ظاہر ہے کہ یہ لازم نہیں بوجہ جائز ہونے اس بات کے کہ دوسری بعض صفات کا لحوق کسی صفت کی وجہ سے ہو اور اگر ارادہ کیا گیا اس کا جو عام ہے منفصل اور صفت سے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ بعض صفات کی بعض کی طرف احتیاج ذات میں نقصان کو واجب کرتی ہے، یہ کیسے ہو سکتا ہے، حالانکہ خلق موقوف ہے علم و قدرت اور ارادہ پر، اور ممکن ہے کہ اس کو قرار دیا جائے مختص اس کے ساتھ کہ غیر، منفصل ہو اور پچھلی بات کو مختص قرار دیا جائے اس کے ساتھ کہ وہ غیر منفصل ہو پس تام ہو جائیگا ان دونوں کے ساتھ مطلوب یعنی دوسری عرض ذاتی کا اثبات۔

**تشریح:** عطف الخ: ترکیب کا بیان ہے کہ لانه یلزم کا عطف کلام سابق کے مضمون پر ہے تقدیر عبارت اس طرح ہے وان کان لغيره فهو باطل لانه یلزم التسلسل ولانه یلزم استکماله من غیره۔ مطلب یہ ہے کہ دوسری بعض صفات کا لحوق اگر لغيره ہو تو یہ باطل ہے دو وجہوں سے پہلی وجہ یہ ہے کہ تسلسل لازم آئیگا دوسری وجہ یہ ہے کہ لازم آئیگا کہ واحد حقیقی صفات میں غیر کے ساتھ کامل ہو اور یہ دو وجہوں سے باطل ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ واحد حقیقی کی ذات میں نقصان کو واجب کرتا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ اس سے لازم آئیگا کہ واحد حقیقی اپنے کمالات میں غیر کا محتاج ہے۔

وفیه نظر الخ:۔ یہاں سے ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ مصنف کے قول استکماله من غیره میں غیر سے کیا مراد ہے اس میں دو احتمال ہیں، (۱) مراد امر منفصل مبائن ہو (۲) مراد عام ہو خواہ امر منفصل ہو یا صفت ہو، یہ دونوں احتمال صحیح نہیں، پہلا احتمال تو اس لیے صحیح نہیں کہ اگر غیر سے مراد امر منفصل ہو تو یہ لازم نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے دوسری بعض صفات کا لحوق کسی صفت کی وجہ سے ہونے کہ امر منفصل کی وجہ سے اور دوسرا احتمال اس لیے صحیح نہیں کہ اگر غیر سے مراد عام ہو جو امر منفصل اور صفت دونوں کو شامل ہو تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اگر ایک صفت لحوق میں دوسری صفت کی محتاج ہو تو اس سے ذات میں نقصان لازم آتا ہے، مثلاً خلق صفت ہے جو علم، قدرت اور ارادہ پر موقوف ہے اور ان کی محتاج ہے، لیکن اس سے ذات باری میں کوئی نقصان لازم نہیں آ رہا۔

ویمکن الخ:۔ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیا کہ جس صورت میں ذات میں نقصان لازم آ رہا ہے وہاں غیر سے مراد امر منفصل مبائن ہے اور جس صورت میں تسلسل والی خرابی لازم آ رہی ہے وہاں غیر سے مراد صفت ہے لہذا ان دونوں کے مجموعے سے مطلوب ثابت ہو جائیگا جو کہ عرض ذاتی کا اثبات ہے۔

**التوضیح:** واعلم فنضع الكتاب على قسمين القسم الاول في الادلة الشرعية وهي على اربعة اركان الركن الاول في الكتاب ای القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف نواتراً فخرَج سائر الكتب والاحاديث الالهية والنبوية والقراءات الشاذة وقد اورد ابن الحاجب ان هذا التعريف دوري لانه عرّف القرآن بمائقل في المصحف فان سئل ما المصحف فلا بد ان يقال الذي كتبت فيه القرآن فاجبت عن هذا بقولي ولا دور لان المصحف معلوم اي في العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذي كتبت فيه القرآن ثم اردت تحقيقاً في هذا الموضوع ان هذا التعريف اي نوع من انواع التعريفات فان اتمام الجواب موقوف على هذا فقلت وليس هذا تعريف ماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد ولا القرآن فان علماءنا قالوا هو ما نقل الينا الخ فلا يخلو اما ان عرّفوا الكتاب بهذا او عرّفوا القرآن بهذا فان عرّفوا الكتاب بهذا فليس تعريفاً لماهية

الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد وان عرفوا القرآن بهذا فليس تعريفاً لماهية القرآن ايضاً بل تشخيصه لان القرآن يُطْلَقُ على الكلام الازلي وعلى المقرؤ فهذا تعيين احد مُحْتَمَلِيهِ وهو المقرؤ فأن القرآن لفظٌ مشتركٌ يطلق على الكلام الازلي الذي هو صفة للحق عزّ وعلا ويطلق ايضاً على ما يدل عليه وهو المقرؤ فكأنه قيل اي المعنيين تريد فقال ما نقل الينا الى آخره اي تريد المقرؤ فعلى هذا يلزم الدور وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القرآن لانه لو عرّف ماهية القرآن بالمكتوب في المصحف فلا بُد من معرفة ماهية المصحف ولا يمكن ح معرفة ماهية المصحف ببعض الوجوه كالاشارة ونحوها ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن ثم اراد ان يبين ان القرآن ليس قابلاً للحد بقوله على ان الشخصي لا يحد فان الحد هو القول المعرّف للشيء المشتبه على اجزاءه وهذا لا يقيّد معرفة الشخصيات بل لا بُد من الاشارة ونحوها الى مشخصاتها ليحصل المعرفة واذا عرفت ذلك فاعلم ان القرآن لما نزل به جبرئيل فقد وجد شخصاً فان كان القرآن عبارة عن ذلك الشخص لا يقبل الحد لكونه شخصياً وان لم يكن عبارة عن ذلك الشخص بل القرآن هذا الكلمات المركبة تركيباً خاصاً سواء يقرؤه جبرئيل او زيد او عمرو على ان الحق هذا فقولنا على ان الشخصي لا يحد له تاويلان احدهما انا لانعني ان القرآن شخصي بل عينا ان القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيباً خاصاً فانه لا يقبل الحد كما ان الشخصي لا يقبل الحد فكون الشخصي لا يحد جعل دليلاً على ان القرآن لا يحد اذ معرفة كل منهما موقوفة على الاشارة امام معرفة الشخصي فظاهرة واما معرفة القرآن فلا تحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات يقرؤه من اوله الى آخره وثانيهما ان نقول لامشاحة في الاصطلاحات فنعني بالشخصي هذه الكلمات مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب فان الاعراض تنتهي بمشخصاتها الى حد لا يقبل التعدد والاختلاف باعتبار ذاتهما بل باعتبار محالها فقط كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددّها الا بحسب محالها بان يقرؤها زيد او عمرو فعيناً بالشخصي هذا والشخصي بهذا المعنى لا يقبل الحد فان اذا سئل عن القرآن فانه لا يعرف اصلاً الا بان يقال هو هذا التركيب المخصوص فيقرؤه من اوله الى آخره فان معرفته لا يمكن الا بهذا الطريق وقد عرّف ابن الحاجب القرآن بانه الكلام المنزّل للاعجاز بسورة منه فان حاول تعريف الماهية يلزم الدور ايضاً لانه ان قيل ما السورة فلا بُد من ان يقال بعض من القرآن او نحو ذلك فيلزم الدور وان لم يحاول تعريف الماهية بل التشخيص ويعني بالسورة هذا المعهود المتعارف كما عينا بالمصحف لا يرد الاشكال عليه ولا علينا

**ترجمہ:** پس ہم کتاب کو رکھتے ہیں دو قسموں پر، قسم اول ادلہ شرعیہ میں ہے اور وہ چار ارکان پر ہے، پہلا رکن کتاب یعنی قرآن میں ہے اور وہ وہ ہے جو ہماری طرف منقول ہے مصاحف کے دو گتوں میں تواتر کے ساتھ، پس خارج ہو جائیں گی باقی کتب اور احادیث قدسیہ اور احادیث نبویہ، اور قرآن کا تواتر شاذہ، اور تحقیق اعتراض کیا ابن حاجب نے کہ یہ تعریف دوری ہے، اس لیے کہ قرآن کی تعریف کی گئی اس چیز کے ساتھ جو مصحف میں منقول ہے، پس اگر سوال کیا جائے کہ مصحف کیا ہے تو ضروری ہے کہ کہا جائے کہ یہ وہ ہے جس میں قرآن لکھا گیا پس میں نے اس کا جواب دیا اپنے اس قول سے کہ کوئی دور نہیں اس لیے کہ مصحف معلوم ہے یعنی عرف میں، پس محتاج نہیں ہے

اپنی تعریف کا، اس کے اس قول کے ساتھ کہ یہ وہ ہے جس میں قرآن لکھا گیا ہو، پھر میں نے ارادہ کیا اس مقام میں اس بات کی تحقیق کا کہ یہ تعریف تعریفات کی انواع میں سے کوئی نوع ہے، اس لیے کہ جواب کا پورا کرنا اسی پر موقوف ہے، چنانچہ میں نے کہا اور یہ ماہیت کتاب کی تعریف نہیں بلکہ اس کی تشخیص ہے، اسی کتاب ترید کے جواب میں، اور نہ قرآن کی ماہیت کی تعریف ہے، اس لیے کہ ہمارے علماء نے کہا نقل الیہنا خالی نہیں اس بات سے کہ یا تو انہوں نے کتاب کی تعریف کی اس کے ساتھ یا انہوں نے قرآن کی تعریف کی اس کے ساتھ، پس یہ ماہیت کتاب کی تعریف نہیں بلکہ اس کی تشخیص ہے اسی کتاب ترید کے جواب میں اور اگر انہوں نے قرآن کی تعریف کی اس کے ساتھ تو یہ بھی ماہیت قرآن کی تعریف نہیں، بلکہ اس کی تشخیص ہے، اس لیے کہ قرآن کا اطلاق کیا جاتا ہے کلام ازلی پر اور مقررہ پر، پس یہ اس کے دو احتمالات میں سے ایک کی تعیین ہے اور وہ مقررہ ہے، اس لیے کہ قرآن لفظ مشترک ہے جو بولا جاتا ہے اس کلام ازلی پر جو حق تعالیٰ کی صفت ہے اور یہ بولا جاتا ہے اس پر بھی جس پر وہ دال ہے اور وہ مقررہ ہے، پس گویا کہ کہا گیا دو معنوں میں سے کونسا معنی تم مراد لیتے ہو پس کہا نقل الیہنا الخ یعنی ہم مقررہ مراد لیتے ہیں پس اس بناء پر دور لازم نہ آئیگا، اور نہیں ہے سوائے اس کے کہ دور لازم آتا ہے اگر ارادہ کیا جائے ماہیت قرآن کی تعریف کا، اس لیے کہ اگر تعریف کی جائے ماہیت قرآن کی مکتوب فی المصحف کے ساتھ تو ضروری ہے ماہیت مصحف کی معرفت، اور اس وقت ممکن نہ ہوگی ماہیت مصحف کی معرفت بعض وجوہ مثلاً اشارہ وغیرہ کے ساتھ، پھر ماہیت مصحف کی معرفت ماہیت قرآن کی معرفت پر موقوف ہوگی۔ پھر ارادہ کیا کہ بیان کریں کہ قرآن حد کے قابل نہیں، اپنے اس قول کے ساتھ علاوہ ازیں شخصی کی حد نہیں کی جاتی، اس لیے کہ حد وہ قول ہے جو شئی کی پہچان کرانے والا ہو، جو اس شئی کے اجزاء پر مشتمل ہو اور یہ فائدہ نہیں دیتا شخصیات کی معرفت کا، بلکہ ضروری ہے ان کے مشخصات کی طرف اشارہ وغیرہ، تاکہ معرفت حاصل ہو جائے۔ اور جب تم یہ جان چکے تو جانو کہ قرآن کو جب جبرئیل لے کر نازل ہوئے تو یہ مشخص پایا گیا، پس اگر قرآن عبارت ہو اسی شخص سے تو یہ حد کو قبول نہیں کریگا بوجہ اس کے شخصی ہونے کے اور اگر یہ عبارت نہ ہو اس شخص سے بلکہ قرآن یہ کلمات ہوں جو خاص ترکیب کے ساتھ مرکب ہیں خواہ اس کو پڑھے جبرئیل یا زید یا عمرو، اس بناء پر کہ حق یہی ہے تو ہمارے قول علی ان الشخصی لا یسجد کے دو مطلب ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ ہم یہ مراد نہیں لیتے کہ قرآن شخصی ہے، بلکہ ہم نے مراد لیا کہ قرآن جب وہ کلام ہے جو خاص ترکیب کے ساتھ مرکب ہے تو یہ حد کو قبول نہیں کرتا جیسا کہ شخص قبول نہیں کرتا، پس الشخصی لا یسجد کو دلیل بنایا گیا اس بات پر کہ قرآن کی حد نہیں کی جاتی، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک کی معرفت موقوف ہے اشارہ پر، بہر حال شخصی کی معرفت تو وہ ظاہر ہے، اور بہر حال قرآن کی معرفت پس وہ حاصل نہیں ہو سکتی مگر بایں طور کہ کہا جائے وہ یہی کلمات ہیں اور اس کو پڑھے اس کے اول سے اس کے آخر تک، اور ان میں سے دوسرا مطلب یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں اصطلاحات میں کوئی نزاع نہیں پس ہم شخصی سے مراد لیتے ہیں یہی کلمات ان خصوصیات کے ساتھ جن کو اس ترکیب میں دخل ہے اس لیے کہ اعراض منتہی ہو جاتے ہیں اپنے مشخصات کے ساتھ ایسی حد تک جو قبول نہیں کرتی تعدد کو اور اپنی ذات کے لحاظ سے اختلاف کو، بلکہ صرف اپنے محلوں کے اعتبار سے، جیسے قصیدہ معینہ، اس کا تعدد ممکن نہیں ہے مگر اس کے محلوں کے لحاظ سے بایں طور کہ اس کو پڑھے زید یا عمرو، پس ہم نے شخصی سے یہی مراد لیا، اور شخصی اس معنی کے لحاظ سے حد کو قبول نہیں کرتا، اس لیے کہ جب سوال کیا جائے قرآن کے بارے میں، تو اس کی تعریف بالکل نہیں کی جاسکتی مگر اس طور پر کہ کہا جائے وہ یہ ترکیب مخصوص ہے پس پڑھے اس کو اس کے اول سے لے کر اس کے آخر تک، اس لیے کہ اس کی معرفت ممکن نہیں ہے مگر اس طریقے کے ساتھ اور تحقیق ابن حجب نے تعریف کی ہے قرآن کی اس طور پر کہ وہ کلام ہے جس کو نازل کیا گیا ہے اس کی ایک سورۃ کے ذریعہ اعجاز کے لیے، پس اگر انہوں نے ماہیت کی تعریف کا ارادہ کیا



تو بھی دور لازم آئیگا، اس لیے کہ اگر کہا جائے سورۃ کیا ہے تو ضروری ہے کہ کہا جائے یہ قرآن کا بعض حصہ ہے، یا اس کی مثل، پس دور لازم ہوگا، اور اگر انہوں نے ارادہ نہیں کیا مابیت کی تعریف کا بلکہ ارادہ کیا تشخیص کا اور سورۃ سے یہی معہود متعارف مراد لیتے ہیں جیسا کہ ہم نے مصحف سے مراد لیا تو اشکال وارد نہ ہوگا ان پر اور نہ ہم پر،

**تشریح:** فنصع الخ :- تنقیح کے اجزاء بیان کرتے ہیں کہ اس کتاب کی دو قسمیں ہیں قسم اول ادلہ شرعیہ میں ہے اور ادلہ شرعیہ چار ارکان ہیں پہلا رکن کتاب (قرآن) ہے۔ قرآن کی تعریف ہے ہو مآقل الینابین دفی المصاحف تو اتر آ کہ جو ہماری طرف مصاحف کے دو گتوں کے درمیان تو اتر کے ساتھ منقول ہے۔

فخرج الخ :- فوائد قیود کا بیان ہے، بین دفی المصاحف سے باقی کتب الہیہ تورات وغیرہ، احادیث قدسیہ، احادیث نبویہ خارج ہو گئے اور تو اتر آ سے قرأت شاذہ خارج ہو گئیں کیونکہ وہ تو اتر کے ساتھ منقول نہیں،

وقد اورد الخ :- کتاب اللہ کی اس تعریف پر ابن حابط کا ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ قرآن کی یہ تعریف دور پر مشتمل ہے وہ اس طرح کہ قرآن کی تعریف میں مصحف کا ذکر ہے اگر سوال ہو کہ مصحف کیا ہے تو جواب ہوگا الذی کتب فیہ القرآن جس میں قرآن لکھا گیا ہو، تو قرآن کی معرفت موقوف ہوگی مصحف کی معرفت پر اور مصحف کی معرفت موقوف ہوگی قرآن کی معرفت پر، یہ دور ہے، اس کا مصنف نے جواب دیا کہ مصحف عرف میں معلوم ہے اس کی الذی کتب فیہ القرآن کے ساتھ تعریف کرنے کی ضرورت نہیں، جب مصحف کی تعریف کی ضرورت نہیں تو مصحف کی معرفت قرآن کی معرفت پر موقوف نہ ہوگی لہذا دور لازم نہ آئیگا۔

ثم اردت الخ :- ایک تحقیق ذکر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس "تحقیق" کی ضرورت اس لیے ہے کہ پچھلے اعتراض کا جواب اسی تحقیق پر موقوف ہے حاصل یہ ہے کہ مآقل الخ خواہ کتاب کی تعریف ہو یا قرآن کی، یہ مابیت کی تعریف نہیں بلکہ کتاب یا قرآن کی محض تشخیص ہے وہ اس طرح کہ قرآن کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے (۱) کلام نفسی ازلی جو کہ صفت باری ہے (۲) وہ شئی جس پر کلام نفسی دال ہے یعنی مقرو۔ جب قرآن کا ذکر ہوا تو مسائل نے سوال کیا کہ کونسا معنی مراد ہے مصنف نے جواب دیا مآقل الینابین الخ، یعنی دوسرا معنی مقرو مراد ہے اور یہ دو معنوں میں ایک معنی کی تعیین و تشخیص ہے جب مآقل الخ کتاب یا قرآن کی محض تشخیص ہے، اس کی مابیت کی تعریف نہیں تو اب کوئی دور لازم نہ آئیگا کیونکہ دور تو تب لازم آتا جب مآقل مابیت قرآن کی تعریف ہوتی کیونکہ اس وقت مابیت قرآن کی معرفت مصحف کی معرفت پر موقوف ہوتی اور مصحف کی معرفت مابیت قرآن کی معرفت پر موقوف ہوتی،

ولایمکن الخ :- ایک وہم کا ازالہ ہے، وہم یہ ہے کہ شاید مصحف کی معرفت اشارہ وغیرہ کے ذریعہ ممکن ہے لہذا مصحف کی تعریف میں مآکتب فیہ القرآن کی ضرورت نہیں، پس دور لازم نہ آئیگا، اس وہم کو دور کر دیا کہ مابیت کی معرفت اشارہ کے ذریعہ ممکن نہیں ہوتی لہذا مصحف کی مابیت کی معرفت بھی اشارہ کے ساتھ ممکن نہ ہوگی پس دور بہر حال لازم آئیگا۔

ثم اراد الخ :- یہاں سے اس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ قرآن کی تعریف (حد) ممکن نہیں، حاصل یہ ہے کہ قرآن شخصی ہے اور شخصی کی حد ممکن نہیں ہوتی۔ پس قرآن کی حد ممکن نہیں۔

فان الحد الخ :- یہاں سے کبری (شخصی کی حد ممکن نہیں) کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ حد اس قول کو کہتے ہیں کہ جو شئی کی پہچان کرائے اور اس شئی کے اجزاء پر مشتمل ہو اور حد اس معنی کے لحاظ سے شخصی کی معرفت نہیں کرا سکتی بلکہ شخصی کی معرفت کے لیے اشارہ

وغیرہ ضروری ہوتا ہے پس معلوم ہوا شخصی کی حد ممکن نہیں،

واذا اردت الخ :- یہاں سے صغریٰ (قرآن شخصی ہے) کی دلیل ہے جس سے پہلے یہ سمجھیں کہ قرآن کے مصداق کے بارے میں دو قول ہیں (۱) قرآن عبارت ہے اس شئی سے جس کو جبرئیلؑ لے کر نازل ہوئے (۲) قرآن عبارت ہے ان کلمات سے جن کی مخصوص ترکیب ہے خواہ اس کی قرائت جبرئیلؑ کرے یا زید یا عمرو کرے۔ دوسرا قول حق ہے، اب سمجھیں کہ اگر پہلا قول لیں تو پھر تو قرآن کا شخصی ہونا ظاہر ہے کیونکہ جس کو جبرئیلؑ لے کر نازل ہوئے وہ معین و متخص ہے اگر دوسرا قول لیں تو قرآن کا شخصی ہونا بظاہر مشکل ہے، کیونکہ دوسرے قول کے مطابق قرآن نام ہے کلمات مرکبہ کا خواہ اس کو کوئی بھی پڑھے، تو اس لحاظ سے تو قرآن متعدد ہوگا شخصی نہ ہوگا۔ اس قول کے اعتبار سے قرآن کے شخصی ہونے کے دو مطلب ہیں پہلا مطلب یہ ہے کہ ہم نے جو کہا قرآن شخصی ہے اس سے مراد یہ ہے کہ قرآن شخصی کی طرح ہے، جس طرح شخصی حد کو قبول نہیں کرتا، اسی طرح قرآن بھی حد کو قبول نہیں کرتا،

فکون الخ :- ایک سوال کا جواب ہے، جب "قرآن شخصی ہے" کا مطلب ہے قرآن شخصی کی طرح ہے تو "شخصی" کا لفظ حد اوسط نہ ہوا کیونکہ اب صغریٰ اور کبریٰ اس طرح بن جائیں گے قرآن شخصی کی طرح ہے اور شخصی کی حد نہیں ہوتی پس "شخصی" حد اوسط نہ ہوا، کیونکہ یہ مکرر نہیں، جب یہ حد اوسط نہیں ہے تو یہ نتیجہ نکالنا بھی صحیح نہیں کہ قرآن کی حد نہیں ہوتی۔ اس کا جواب دیا کہ کبریٰ (شخصی کی حد نہیں ہوتی) دراصل کبریٰ نہیں بلکہ اس بات کی دلیل ہے کہ قرآن کی حد نہیں ہوتی، مطلب یہ ہے کہ قرآن کی حد نہیں ہوتی اس لیے کہ شخصی کی حد نہیں ہوتی کیونکہ شخصی اور قرآن دونوں کی معرفت اشارہ پر موقوف ہے حد پر نہیں، شخصی کی معرفت کا اشارہ پر موقوف ہونا تو ظاہر ہے اور قرآن کی معرفت اشارہ پر موقوف اس طرح ہوگی کہ قرآن کو اول سے آخر تک پڑھ لیا جائے اور پھر اشارہ کر دیا جائے کہ وہ جو پڑھا گیا یہی قرآن ہے۔

وئانیہما الخ :- "قرآن شخصی ہے" کا دوسرا مطلب ذکر کرتے ہیں، جبکہ قرآن سے مراد کلمات مخصوصہ مرکبہ ہوں۔ حاصل یہ ہے کہ اس کا مطلب ہے یہ کلمات مرکبہ مخصوصہ شخصی ہیں بایں معنی کہ فی نفسہا ان میں کوئی تعدد نہیں، ان میں تعدد اختلاف محل کی وجہ سے پیدا ہو جاتا ہے، (یعنی ان میں تعدد پڑھنے والوں کے لحاظ سے ہے) اور یہ قرآن کے شخصی ہونے میں مضرت نہیں مثلاً ایک معین قصیدہ شخصی ہوتا ہے اس میں تعدد پڑھنے والوں کے لحاظ سے ہوتا ہے کہ اس کے پڑھنے والے زید عمرو بکر کثیر ہوتے ہیں۔

والشخصی الخ :- ما قبل کا تتمہ ہے کہ قرآن جبکہ اس سے مراد کلمات مرکبہ مخصوصہ ہوں، وہ بھی قابل حد نہیں اس لیے کہ جب قرآن کے بارے میں سوال ہو تو اس کی پہچان صرف اس طریقے سے ممکن ہوگی کہ اول تا آخر پڑھا جائے پھر کہا جائے یہی قرآن ہے۔ ظاہر ہے یہ کوئی حد تو نہیں۔

وقد عرف الخ :- ایک فائدہ بیان کرتے ہیں کہ ابن حاجبؒ نے قرآن کی تعریف اس طرح کی، الکلام المنزل للملأ عاز بسورة منه (قرآن وہ کلام ہے جس کو نازل کیا گیا ہے تاکہ اس کی کسی ایک صورت کے ذریعہ اعجاز ہو) اب ابن حاجبؒ کی مراد یہاں قرآن کی ماہیت کی تعریف ہے یا قرآن کی تشخیص؟ اگر مراد یہاں ماہیت کی تعریف ہے تو دور لازم آئیگا کیونکہ اس تعریف میں سورة کا ذکر ہے اگر پوچھا جائے سورة کیا ہے؟ تو اس کا جواب ہوگا بعض من القرآن، پس اب قرآن کی معرفت سورة کی معرفت پر موقوف ہوگی اور سورة کی معرفت قرآن کی معرفت پر موقوف ہوگی اور یہ دور ہے اور اگر مراد یہاں قرآن کی تشخیص ہے اور سورة سے مراد وہ ہے جو معبود ہے مشہور و متعارف ہے جیسے کہ ہم نے مصحف سے مراد متعارف و معبود لیا تھا، تو اب دور والا اشکال نہ ابن حاجبؒ پر ہوگا اور نہ ہماری بیان

کردہ تعریف مآقل الخ پر ہوگا۔

**التلویح:** قوله فنَضَعُ تَفْرِيعَ عَلَى قَوْلِهِ فَيَبْحَثُ عَنْ كَذَا وَكَذَا يَعْنِي بِسَبِّ أَنْ الْبَحْثُ فِي هَذَا الْفَنِّ أَمَّا هُوَ عَنْ أَحْوَالِ الْأَدِلَّةِ وَالْأَحْكَامِ نَضَعُ الْكِتَابَ أَيْ مَقَاصِدَهُ عَلَى قَسْمَيْنِ وَالْأَفْبَحْثُ التَّعْرِيفُ وَالْمَوْضُوعُ أَيْضاً مِنْ الْكِتَابِ مَعَ أَنَّهُ خَارِجٌ عَنِ الْقَسْمَيْنِ لَكُونَهُ غَيْرَ دَاخِلٍ فِي الْمَقَاصِدِ وَالْقَسْمُ الْأَوَّلُ الْمَرْتَبُ عَلَى أَرْبَعَةِ أَرْكَانٍ فِي الْأَدِلَّةِ الْأَرْبَعَةِ الْكِتَابِ ثُمَّ السَّنَةِ ثُمَّ الْأَجْمَاعِ ثُمَّ الْقِيَاسِ تَقْدِيماً لِلْأَقْدَمِ بِالذَّاتِ وَالشَّرْفِ وَأَمَّا بَابُ التَّرْجِيحِ وَالْاجْتِهَادِ فَكَأَنَّهُ جَعَلَهُمَا تَتَمَّةً وَتَذْيِلاً لِرُكْنِ الْقِيَاسِ

**ترجمہ:** مصنف کا قول نضع الخ، یہ تفریع ہے مصنف کے قول فیبحث عن کذا وکذا پر، یعنی اس سبب سے کہ اس فن میں بحث نہیں ہے سوائے اس کے کہ وہ ادلہ اور احکام کے احوال سے ہوتی ہے ہم رکھتے ہیں کتاب یعنی اس کے مقاصد کو دو قسموں پر، ورنہ تعریف اور موضوع کی بحث بھی کتاب میں سے ہو جائیگی حالانکہ وہ دونوں قسموں سے خارج ہے بوجہ اس کے مقاصد میں داخل نہ ہونے کے، اور قسم اول مرتب ہے چار ارکان پر چار ادلہ میں کتاب پھر سنت اجماع پھر قیاس میں، اس چیز کو مقدم کرتے ہوئے جو ذات اور شرافت کے ساتھ مقدم ہے۔ اور بہر حال باب الترجیح اور باب الاجتہاد پس گویا کہ ان دونوں کو بنیاد پر رکن قیاس کے دامن میں لیتے ہوئے۔

**تشریح:** تفریع الخ :- فضع کے فاء کی تحقیق کرتے ہیں، یہ فاء تفریعیہ ہے، فضع متفرع ہے مصنف کے قول فیبحث عن کذا وکذا پر، عبارت کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ اس فن میں ادلہ اور احکام کے احوال سے بحث ہوتی ہے تو اسی لیے ہم کتاب کی وضع دو قسموں (ادلہ اور احکام) پر کرتے ہیں۔

ای مقاصدہ الخ :- یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کتاب دو قسموں پر مشتمل ہے، اس لیے کہ کتاب میں تعریف اور موضوع کی بحث بھی ہے؟ اس کا جواب دیا کہ الکتاب مضاف الیہ ہے اس کا مضاف محذوف ہے جو کہ مقاصد ہے اصل میں ہے مقاصد الکتاب، یعنی مقاصد کتاب دو ہیں ادلہ اور احکام۔ باقی تعریف اور موضوع اگرچہ کتاب میں داخل ہیں لیکن مقاصد کتاب میں داخل نہیں۔

والقسم الخ :- قسم اول کا مصداق بیان کیا کہ قسم اول چار ارکان پر ترتیب کے ساتھ مشتمل ہے، پہلے کتاب، پھر سنت، پھر اجماع پھر قیاس۔ ترتیب میں ان ارکان کو مقدم کیا گیا جو ذات اور شرافت کے لحاظ سے مقدم ہیں۔  
واما بابا الخ :- یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ قسم اول میں باب الترجیح اور باب الاجتہاد بھی مذکور ہے، تو ارکان چار تو نہ ہوئے، چھ ہوئے؟ اس کا جواب دیا کہ باب الترجیح اور باب الاجتہاد رکن قیاس کا تتمہ ہیں اور ان کا ذکر قیاس کے ضمن میں ہے۔ اصالة نہیں ہے۔

**التلویح:** قوله الركن الاول في الكتاب وه في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى المثبت في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقرؤ على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشتهر من لفظ الكتاب واطهر فلذا جعل تفسيراً له حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول اليها نقلاً متواتراً بلا شبهة على ان القرآن تفسير الكتاب وباقي

الكلام تعريف للقرآن وتمييز له عما يشتبه به لأنَّ المجموع تعريف الكتاب ليلزم ذكر المحدود في الحد ولأنَّ القرآن مصدر بمعنى المقرّ ليشمل كلام الله تعالى وغيره على توهم البعض لانه مخالفت للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحاً في اللغة والمشائخ وان كانوا لا يناقشون في ذلك الا انه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلإزالة هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير وقال اى القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواتراً

**ترجمہ:** مصنف کا قول الرکن الاول، اور کتاب لغت میں نام ہے لکھی ہوئی چیز کا، شریعت کے عرف میں یہ غالب ہے کتاب اللہ پر جو صحیفوں میں عابت ہے، جیسا کہ اہل عربیت کے عرف میں یہ غالب ہے کتاب سیبویہ پر۔ اور قرآن لغت میں مصدر ہے بمعنی پڑھنا، عرف عام میں یہ غالب ہے اللہ تعالیٰ کی کلام کے اس معین مجموعے پر جو پڑھا جاتا ہے بندوں کی زبانوں پر، اور یہ اس معنی میں زیادہ مشہور ہے بہ نسبت لفظ کتاب کے، اور زیادہ ظاہر ہے۔ پس اسی وجہ سے مصنف نے اس کو کتاب کی تفسیر بنایا، چنانچہ کہا الکتب ہوا القرآن، کہ کتاب وہ قرآن ہے جو رسول اللہ ﷺ پر نازل کیا گیا ہے جو مصاحف میں لکھا ہوا ہے جو ہماری طرف منقول ہے نقل متواتر کے ساتھ بغیر شبہ کے، اس بناء پر کہ قرآن کتاب کی تفسیر ہے اور باقی کلام قرآن کی تعریف ہے اور اس کو ممتاز کرنے والی ہے ان چیزوں سے جو اس کے ساتھ مشتبہ ہیں، نہ یہ کہ مجموع کتاب کی تعریف ہے تاکہ لازم آئے حد میں محدود کا ذکر، اور نہ یہ کہ قرآن مصدر ہے بمعنی مقروء، تاکہ یہ شامل ہو جائے اللہ کی کلام اور اس کے غیر کی کلام کو جیسا کہ بعض کو وہم ہوا، اس لیے کہ یہ عرف کے خلاف ہے، سمجھ سے دور ہے اگر چہ لغت میں صحیح ہے، اور مشائخ اگرچہ اس کی مخالفت نہیں کرتے مگر یہ کہ کوئی وجہ نہیں ہے ان کے کلام کو اس پر محمول کرنے کی اس وجہ صحیح کے ظاہر ہونے کے باوجود جو تمام کے ہاں مقبول ہے۔ پس اس وہم کو زائل کرنے کے لیے مصنف نے صراحت کی حرف تفسیر کے ساتھ، اور کہا اى القرآن اور وہ وہ ہے جو ہماری طرف نقل کیا گیا ہے مصاحف کے دو گتوں کے درمیان تواتر کے ساتھ۔

**تشریح:** هوفى اللغة الخ : - کتاب کا لغوی اور شرعی معنی بیان کرتے ہیں، کتاب لغت میں مکتوب کو کہتے ہیں بمعنی لکھی ہوئی چیز اور شرعاً اس کا اطلاق کتاب اللہ پر ہوتا ہے جو مصاحف میں موجود ہے، جیسے اہل عربیہ (اہل نحو) کے عرف میں کتاب کا اطلاق کتاب سیبویہ پر ہوتا ہے

والقرآن الخ : - لفظ قرآن کا لغوی اور عرفی معنی بیان کرتے ہیں، لغت میں قرآن مصدر ہے بمعنی قرائت اور عرف عام میں اس کا اطلاق اللہ تعالیٰ کے کلام مجموع معین پر ہوتا ہے جو بندوں کی زبان پر مقروء ہے۔

وهوفى الخ : - قرآن اور کتاب میں فرق بیان کرتے ہیں کہ اگرچہ ان دونوں کا اطلاق کلام باری تعالیٰ پر ہوتا ہے لیکن قرآن کا اس معنی میں اطلاق لفظ کتاب کی نسبت زیادہ مشہور اور زیادہ ظاہر ہے۔ اسی وجہ سے قرآن کو کتاب کی تفسیر بنایا جاتا ہے، اور یوں کہا جاتا ہے الکتب ہوا القرآن المنزل علی الرسول المکتوب فی المصاحف المنقول الینا نقلاً متواتراً بلاشبہ۔ اب اس عبارت میں القرآن الکتب کی تفسیر ہے اور المنزل الخ قرآن کی تعریف ہے اور قرآن کو غیر قرآن سے جدا کرتی ہے۔

لان الخ : - بعض لوگوں پر رد کرتے ہیں، بعض نے کہا القرآن المنزل الخ یہ سارا مجموعہ کتاب کی تعریف ہے ان پر رد کر دیا کہ یہ سارا مجموعہ کتاب کی تعریف نہیں ورنہ حد میں محدود کا ذکر لازم آئیگا وہ اس طرح کہ کتاب محدود ہے اور قرآن اور کتاب شئی واحد ہیں تو قرآن بھی محدود ہوا، اگر القرآن المنزل الخ میں قرآن حد میں داخل ہو تو حد میں محدود کا ذکر لازم آئیگا جو کہ باطل ہے۔

ولا ان القرآن:- بعض لوگوں پر رد کرتے ہیں، بعض نے کہا قرآن مصدر ہے جو کہ اسم مفعول مقرو کے معنی میں ہے اور یہ القرآن کا لفظ کلام اللہ اور غیر کلام اللہ دونوں کو شامل ہے اور بمنزلہ جنس کے ہے، شارح نے اس پر رد کر دیا کہ یہ غلط ہے دو وجہوں سے، (۱) یہ عرف کے خلاف ہے اس لیے کہ عرف میں قرآن سے مراد صرف کلام اللہ ہوتا ہے (۲) یہ فہم کے لحاظ سے بعید ہے کیونکہ متبادر الی الفہم یہ ہے کہ قرآن سے مراد کلام اللہ ہوتا ہے اگرچہ لغت کے لحاظ سے یہ کہنا صحیح ہے کہ قرآن بمعنی مقرو کے ہو کر کلام اللہ اور اس کے غیر دونوں کو شامل ہے۔

والمشایخ الخ:- یہ ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ مشائخ کی کلام الکتاب ہو القرآن المنزل الخ میں اگر القرآن بمعنی مقرو کے ہو جو کہ کلام اللہ اور غیر کلام اللہ دونوں کو شامل ہو تو مشائخ اس سے منع نہیں کرتے تو پھر اس معنی پر محمول کرنا کیوں درست نہیں ہے اس کا جواب دیا کہ قرآن کو کتاب کی تفسیر بنانا ایک صحیح توجیہ ہے جو سب کے ہاں مقبول ہے، لہذا اس کے ہوتے ہوئے مشائخ کی کلام کو دوسرے معنی (مقرو) پر محمول کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

فلازالة الخ:- ماقبل پر تفریع ہے، کہ چونکہ یہ وہم ہوتا تھا کہ شاید قرآن مقرو کے معنی میں ہے اس وہم کو دور کرنے کے لیے مصنف نے حرف تفسیر کو ذکر کیا اور کہا ای القرآن وہو ما نقل الیہنا بین دق المصاحف تو اتر۔

**التلویح:** ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لا لهم يباحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى تفصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه معجزاً منزلاً على الرسول مكتوباً في المصاحف منقولاً بالتواتر فاعتبر في تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقيق القرآن بدونهما في زمن النبي وبعضهم الانزال والكتابة والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحى ولم يدرك زمن النبي وهم انما يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف ولا ينفك عنهما في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من ابين اللوازم ووضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها اخذاً من قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله

**ترجمہ:** پھر قرآن اور کتاب میں سے ہر ایک کا اطلاق اصولیین کے ہاں مجموع پر اور اس کے ہر جزء پر ہوتا ہے، اس لیے کہ وہ اس سے بحث کرتے ہیں اس حیثیت سے کہ وہ حکم کی دلیل ہے اور یہ ایک ایک آیت ہے نہ کہ پورا قرآن، پس انہیں ضرورت ہوئی ایسی صفات کو حاصل کرنے کی طرف جو کل اور جزء کے درمیان مشترک ہوں ان کے ساتھ شخص ہوں جیسا کہ اس کا معجز ہونا، منزل علی الرسول ہونا، مصاحف میں لکھا ہوا ہونا، تواتر کے ساتھ منقول ہونا، پس بعض نے اس کی تفسیر میں اعتبار کیا تمام صفات کا زیادتی وضاحت کے لیے، اور بعض نے انزال اور اعجاز کا اس لیے کہ کتابت اور نقل قرآن کے لوازم میں سے نہیں بوجہ ان دونوں کے بغیر قرآن کے متحقق ہونے کے نبی ﷺ کے زمانے میں، اور بعض نے اعتبار کیا انزال اور کتابت اور نقل کا، اس لیے کہ مقصود قرآن کی تعریف ہے اس شخص کے لیے جس نے مشاہدہ نہ کیا ہو وحی کا اور نہ پایا ہو نبی ﷺ کا زمانہ، اور وہ لوگ نہیں ہے سوائے اس کے کہ قرآن کو پہچانتے ہیں نقل کے ساتھ اور مصاحف میں کتابت کے ساتھ اور قرآن ان سے جدا نہیں ہو سکتا ان کے زمانہ میں پس یہ دونوں چیزیں لوازم میں سے سب سے زیادہ ظاہر اور واضح ہیں از روئے دلالت کرنے کے مقصود پر، بخلاف اعجاز کے اس لیے کہ یہ واضح لوازم میں سے نہیں اور نہ ہی یہ شامل ہے ہر جزء کو، اس لیے



کہ معجز سورہ یا مقدار سورہ ہے، اخذ کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کے قول فاتوا بسورۃ من مثله سے،

**تشریح:** ثم كل الخ :۔ ایک فائدہ ذکر کرتے ہیں کہ کتاب اور قرآن کا اطلاق علمائے اصول کے نزدیک مجموع قرآن (کل قرآن) پر بھی ہوتا ہے اور قرآن کے ہر ہر جزء پر بھی ہوتا ہے، کل پر ان کا اطلاق تو ظاہر ہے، ہر ہر جزء پر ان کا اطلاق اس لیے ہوتا ہے کہ علمائے اصول قرآن سے اس حیثیت سے بحث کرتے ہیں کہ وہ حکم کی دلیل ہے، اور حکم پر دلیل ایک ایک آیت ہوتی ہے پورا قرآن دلیل نہیں ہوتا۔

فاحتاجوا الخ :۔ یہ ما قبل پر تفریع ہے چونکہ کتاب اور قرآن کا اطلاق کل اور جزء دونوں پر ہوتا ہے تو اب ضرورت پڑی کہ قرآن کی ایسی صفات معلوم کی جائیں جو کل اور جزء کے درمیان مشترک ہوں اور ان کے ساتھ خاص ہوں، ایسی چار صفات معلوم ہوئیں (۱) معجز ہونا (۲) منزل علی الرسول ہونا (۳) مکتوب فی المصاحف ہونا (۴) منقول بالتواتر ہونا۔ اب بعض حضرات نے تو قرآن کی تعریف کرنے کے لیے تمام صفات کا اعتبار کیا اور تعریف میں تمام صفات ذکر کیں، تا کہ اچھی طرح وضاحت ہو جائے۔ چنانچہ انہوں نے قرآن کی تعریف اس طرح کی المعجز المنزل علی الرسول المکتوب فی المصاحف المنقول الینا نقلاً متواتراً اور بعض حضرات نے تعریف میں فقط اعجاز اور انزال کا ذکر کیا کتابت اور نقل کا ذکر نہیں کیا۔ کیونکہ قرآن کے لیے کتابت اور نقل لازمی نہیں اس لیے کہ حضور ﷺ کے زمانہ میں قرآن بغیر کتابت اور نقل کے موجود تھا اور بعض حضرات نے تعریف میں انزال، کتابت اور نقل کو ذکر کیا، اعجاز کو ذکر نہیں کیا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ مقصود ان لوگوں کے لیے قرآن کی تعریف کرنا ہے جنہوں نے وحی کا مشاہدہ نہیں کیا اور حضور ﷺ کا زمانہ نہیں پایا اور ایسے لوگ قرآن کی معرفت نقل اور کتابت کے ذریعہ ہی کر سکتے ہیں اور نقل و کتابت ان کے زمانہ میں لازم ہیں۔ اسی لیے تعریف میں انزال اور کتابت اور نقل کو ذکر کرنا کافی ہے۔

فہما بالنسبة الخ :۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جس طرح قرآن کے لیے ہمارے زمانے میں نقل و کتابت لازم ہیں اعجاز بھی لازم ہے، تو پھر اعجاز کو قرآن کی تعریف میں ان حضرات نے کیوں ذکر نہ کیا؟ اس کا جواب دیا کہ اعجاز کو قرآن کی تعریف میں ذکر نہیں کیا دو وجوہوں سے پہلی وجہ یہ ہے کہ نقل و کتابت اور اعجاز اگرچہ دونوں لازم ہیں لیکن نقل و کتابت کا لازم ہونا زیادہ واضح ہے اور اعجاز لازم واضح نہیں کیونکہ اعجاز صرف علماء جانتے ہیں عوام نہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ صفت اعجاز قرآن کے ہر ہر جزء میں نہیں بلکہ سورت یا مقدار سورت (تین آیات) میں ہے جبکہ نقل و کتابت قرآن کے ہر ہر جزء میں ہے۔

اخذاً الخ :۔ اس بات کی دلیل ہے کہ اعجاز سورت یا مقدار سورت میں ہے، دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فاتوا بسورۃ من مثله اس میں سورۃ کا ذکر کیا جزء یا آیت کا ذکر نہیں کیا معلوم ہوا معجز سورۃ یا مقدار سورۃ ہے،

**التلویح:** والمصنف اقتصر علی ذکر النقل فی المصاحف تواتراً لحصول الاحتراز بذالک عن جمیع ماعدا لقرآن لأن سائر الكتب السماویة وغيرها والاحادیث الالہیة والنبویة ومنسوخ التلاوة لم ینقل شیئ منها بین دفئی المصاحف لأنه اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتی الصبیان والقراءت الشاذة لم ینقل بطریق التواتر بل بطریق الاحاد كما اختص بمصحف أبي او الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود فلاحاجة الى ذکر الانزال والاعجاز ولا الى تاکید التواتر بقولهم بلاشبہة لحصول المقصود بدونها

**ترجمہ:** اور مصنف نے اکتفاء کیا مصاحف میں تواتر نقل کے ذکر پر تمام اسوا قرآن سے اس کی وجہ سے احتراز کے حاصل ہونے کے

وجہ سے، اس لیے کہ تمام آسمانی کتابوں اور ان کے علاوہ اور احادیث قدسیہ اور احادیث نبویہ اور منسوخ التلاوة آیات میں سے کوئی بھی منقول نہیں ہے مصاحف کے دو گنتوں کے درمیان، اس لیے کہ یہ اس معبود کا نام ہے جو لوگوں کے ہاں معلوم ہے حتیٰ کے بچوں کے نزدیک بھی، اور قراءات شاذہ منقول نہیں ہیں تو اتر کے طریق کے ساتھ بلکہ آحاد کے طریق کے ساتھ ہیں جیسے وہ آیات جو مختص ہیں مصحف ابی کے ساتھ یا منقول ہیں شہرت کے طریق کے ساتھ جیسے وہ آیات مختص ہیں ابن مسعود کے مصحف کے ساتھ پس کوئی ضرورت نہیں ہے انزال اور اعجاز کے ذکر کی اور نہ تو اتر کی ان کے قول بلاشبہ کے ساتھ تاکید لانے کی، بوجہ مقصود کے ان کے بغیر حاصل ہونے کے،

**تشریح:** والمصنف الخ: - ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مصنف نے قرآن کی تعریف میں صرف نقل متواتر کو ذکر کیا باقی اوصاف کو کیوں چھوڑ دیا؟ اس کا جواب دیا کہ مصنف نے صرف نقل متواتر پر اس لیے اکتفاء کیا کہ صرف اسی قید سے جمیع ماسوا القرآن سے احتراز ہو جاتا ہے کیونکہ تمام باقی کتب سماویہ کتب غیر سماویہ، احادیث قدسیہ، احادیث نبویہ، اور منسوخ التلاوة آیات منقول بین دفتی المصاحف نہیں ہیں اسی لیے اب انزال و اعجاز کی قید کی ضرورت نہیں۔ اور اسی طرح بعض حضرات جو تو اتر کو موکد کرنے کے لیے بلاشبہ قید لگاتے ہیں اس کی بھی ضرورت نہیں کیونکہ مقصود ان قیودات کے بغیر بھی حاصل ہو جاتا ہے۔

لأنه اسم الخ: - اس بات کی دلیل ذکر کرتے ہیں کہ منقول بالتواتر بین دفتی المصاحف سے مراد یہی قرآن ہے، دلیل یہ ہے کہ یہ متعارف ہے لوگوں کو معلوم ہے حتیٰ کے بچے بھی جانتے ہیں قرآن یہی ہے جو منقول ہے اور بین دفتی المصاحف ہے۔

والقراءة الشاذة الخ: - ایک فائدہ بیان کیا کہ شاذ قراءتیں قرآن سے خارج ہیں اس لیے کہ وہ تو اتر کے ساتھ منقول نہیں ہیں۔ بلکہ یا تو بطریق الآحاد (اخبار آحاد کے ذریعہ) منقول ہیں جیسے مصحف ابی ابن کعب کی آیت فعدة من ایام آخر متابعات۔ یا وہ بطریق الشہرۃ منقول ہیں (خبر مشہور کے ذریعہ) جیسے مصحف بن مسعود کی آیت فصيام ثلاثۃ ایام متابعات۔

**تشریح:** واما التسمية فالمشهور من مذهب ابی حنیفۃ علی ما ذکر فی کثیر من کتب المتقدمین انها لیست من القرآن الاماتواتر بعض آیه من سورة النمل وان قولهم بلاشبہ احتراز عنها الان المتأخرین ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها فی اوائل السور آیه من القرآن أنزلت للفصل بین السور بدلیل انها کُتبت فی المصاحف بخط القرآن من غیر انکار من السلف وعدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة فی كونها آیه تاممة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو علی قصد التیمن والتبرک كما اذا قال الحمد لله رب العالمین علی قصد الشکر دون التلاوة

**ترجمہ:** اور بہر حال تسمیہ، پس امام صاحب کے مذہب سے مشہور بات، جیسا کہ ذکر کی گئی ہے متقدمین کے بہت ساری کتابوں میں، یہ ہے کہ یہ قرآن میں سے نہیں ہے، مگر وہ آیت جو متواتر ہے سورہ نمل میں اور یہ کہ ان کا قول بلاشبہ احتراز ہے تسمیہ سے، مگر یہ کہ متاخرین گئے ہیں اس بات کی طرف کہ صحیح مذہب یہ ہے کہ تسمیہ سورتوں کے شروع میں قرآن کی آیت ہے جو نازل کی گئی سورتوں کے درمیان فصل کے لیے، اس دلیل کیساتھ کہ وہ مصاحف میں لکھی جاتی ہیں خط قرآنی کے ساتھ، بغیر سلف کی جانب سے انکار کے، اور اس کے ساتھ نماز کا جائز نہ ہونا نہیں ہے سوائے اس کے کہ وہ اس کے آیت تامہ ہونے میں شبہ کی وجہ سے ہے۔ اور اس کی تلاوت کا جائز ہونا جنبی اور حائض کے لیے نہیں ہے سوائے اس کے کہ تسمن یعنی برکت حاصل کرنے کی بناء پر ہے جیسا کہ جب کہ الحمد للہ رب العالمین شکر کے ارادے سے نہ کہ تلاوت کے ارادہ سے،